Henri Lefebvre

INTRODUCCION AL MARXISMO

Eudeba,
Buenos Aires,
1961

Índice



Henri Lefebvre

INTRODUCCIÓN AL MARXISMO

INTRODUCCIÓN

Poco antes de la última guerra, la revista católica *Archives de philosophie* dedicó al marxismo un grueso volumen (n.º XVIII de esa publicación). Desde el comienzo de su exposición, los redactores de esa revista advertían a sus lectores que no se debe considerar al marxismo como una simple actividad política o un movimiento social más.

> *«Una visión tan estrecha falsearía las perspectivas. El marxismo no es solo un método y un programa de gobierno, ni una solución técnica de los problemas económicos; menos todavía un oportunismo vacilante o un tema para declamaciones oratorias. Se presenta como una vasta concepción del hombre y de la historia, del individuo y de la sociedad, de la naturaleza y de Dios; como una síntesis general, teórica y práctica a la vez; en resumen, como un sistema totalitario.»*

Ya en esta declaración liminar la hostilidad se revelaba en ciertas palabras («se presenta...»), pero sobre todo en la confusión deliberada entre doctrina completa y «sistema totalitario».

Poco importa eso aquí; lo que no se debe pasar por alto es que sus enemigos más encarnizados reconocen actualmente que el marxismo es una concepción del mundo. Las polémicas de nivel

inferior dirigidas contra él miden la trascendencia de esa declaración de importantes teólogos y escritores católicos.

¿Qué es una concepción del mundo? Es una visión de conjunto de la naturaleza y del hombre, una doctrina[1] completa. En cierto sentido, una concepción del mundo representa lo que se denomina tradicionalmente una filosofía. Pero posee un sentido más amplio que la palabra «filosofía».

En primer lugar, toda concepción del mundo implica una acción, es decir, algo más que una «actitud filosófica». Y esa acción existe inclusive cuando no es formulada y relacionada expresamente con la doctrina, cuando su conexión queda sin formular y no da lugar a un programa.

En la concepción cristiana del mundo la acción no es otra que la política de la iglesia, sometida a la decisión de las autoridades eclesiásticas; y aunque esa acción carece de conexión racional con una doctrina racional, no por ello deja de ser muy real. En la concepción marxista del mundo la acción se define racionalmente, en relación con el conjunto doctrinal, y da lugar, abiertamente, a un programa político. Bastan estos dos ejemplos para mostrar que la actividad práctica, social, política, desdeñada o relegada a segundo plano por los filósofos tradicionales, es parte integrante de las concepciones del mundo.

En segundo lugar, una concepción del mundo no es necesariamente la obra de tal o cual «pensador». Es más bien la obra y la expresión de una época. Para comprender plenamente una concepción del mundo se requiere estudiar las obras de quienes la formularon, pero sin prestar atención a los matices, a los detalles; hay que esforzarse por captar el conjunto. Pero si nos ocupamos de filosofía propiamente dicha o de historia de la filosofía en el sentido tra-

---

1 Cf. CLAUDE BERNARD: «Cuando la hipótesis se halla sometida a la verificación experimental se convierte en una teoría; pero si solo está sometida a la lógica se convierte en un sistema» (Médecine expérim., Ed. Gibert, 285).

dicional de esa palabra, buscaremos por el contrario los menores matices que distinguen a los «pensadores» y expresan su originalidad personal.

¿Cuáles son las grandes concepciones del mundo que se postulan actualmente? Son tres, y solo tres.

1) La concepción cristiana, formulada con gran rigor y claridad por los grandes teóricos católicos. Reducida a lo esencial, se define por la afirmación de una jerarquía estática de seres, actos, «valores», «formas» y personas. En la cima de la jerarquía se halla el Ser Supremo, el puro Espíritu, el Señor-Dios.

Esta doctrina, que trata, en efecto, de dar una visión de conjunto del universo, fue formulada con máxima amplitud y rigor en la Edad Media. Los siglos posteriores agregaron poco a la obra de Santo Tomás. Por razones históricas que requerirían un estudio especial, la teoría de la jerarquía se adecuaba particularmente a la Edad Media (no porque la jerarquía estática de personas haya desaparecido desde entonces, sino porque era más visible, más oficial que posteriormente).[2]

Esta es la concepción medieval del mundo, cuya validez se postula aún en nuestros días.

2) Viene a continuación la concepción individualista del mundo. Aparece con Montaigne, a fines de la Edad Media, en el siglo XVI; durante cerca de cuatro siglos, hasta nuestros días, muchos pensadores han formulado o reafirmado esta concepción con numerosos matices. No agregaron nada a sus rasgos fundamentales: el individuo (y no ya la jerarquía) aparece como la realidad esencial; poseería la razón en sí mismo, en su propia interioridad; entre esos dos aspectos del ser humano –lo individual y lo universal, es decir, la razón— existiría una unidad, una armonía espontánea, lo mismo que entre el interés individual y el interés general (el de

2 Cf. en el estudio sobre Descartes («Hier et Aujourd'hui»), pág. 60 y siguientes, algunas indicaciones más precisas.

todos los individuos), entre los derechos y los deberes, entre la naturaleza y el hombre.

El individualismo trató de sustituir la teoría pesimista de la jerarquía (inmutable en su fundamento y cuya justificación se halla en un «más allá» puramente espiritual) por una teoría optimista de la armonía natural de los hombres y las funciones humanas. Históricamente, esta concepción del mundo corresponde al liberalismo, al crecimiento del Tercer Estado, a la burguesía de la *belle époque*. Es pues esencialmente la concepción burguesa del mundo (aunque la burguesía declinante la abandone actualmente y se vuelva hacia una concepción pesimista y autoritaria, y por lo tanto jerárquica, del mundo).

3) Por último viene la concepción marxista del mundo. El marxismo se niega a establecer una jerarquía exterior a los individuos (metafísica,[3] pero, por otra parte, no se deja encerrar, como el individualismo, en la conciencia del individuo y en el examen de esa conciencia aislada. Advierte realidades que escapaban al examen de conciencia individualista: son estas realidades naturales (la naturaleza, el mundo exterior); prácticas (el trabajo, la acción); sociales e históricas (la estructura económica de la sociedad, las clases sociales, etcétera).

Además, el marxismo rechaza deliberadamente la subordinación definitiva, inmóvil es inmutable, de los elementos del hombre y de la sociedad entre sí; pero no por eso admite la hipótesis de una armonía espontánea. Comprueba, en efecto, la existencia de contradicciones en el hombre y en la sociedad humana. Así, el interés individual (privado) puede oponerse, y se opone con frecuencia, al interés común; las pasiones de los individuos, y más todavía de ciertos grupos o clases (y por lo tanto sus intereses) no concuerdan espontáneamente con la razón, el conocimiento y la ciencia. Para expresarlo con mayor generalidad: no existe la armonía que

3 La palabra «metafísica» adquiere para los marxistas un sentido peyorativo, que involucra una crítica del sentido «clásico» del término. (Cf. especialmente Logique, 1, pág. 14, etc.

grandes individualistas como Rousseau creyeron descubrir entre la naturaleza y el hombre. El hombre lucha contra la naturaleza; no debe permanecer pasivamente a su nivel, contemplarla o sumergirse románticamente en ella; debe, por el contrario, vencerla, dominarla mediante el trabajo, la técnica, el conocimiento científico, y es de este modo como llega a ser él mismo.

Quien dice contradicción dice también problema por resolver, dificultades, obstáculos —por lo tanto lucha y acción—, pero también posibilidad de victoria, de paso adelante, de progreso. En consecuencia, el marxismo escapa tanto al pesimismo definitivo como al optimismo fácil.

El marxismo ha descubierto la realidad natural, histórica y lógica de las contradicciones. Con ello aporta una toma de conciencia del mundo actual, donde las contradicciones son evidentes (tanto que el mundo moderno es arrojado irremediablemente en el absurdo, si no situamos la teoría de las contradicciones y de su superación en el centro de nuestras preocupaciones).

El marxismo apareció históricamente en relación con una forma de actividad humana que hizo evidente la lucha del hombre contra la naturaleza: la gran industria moderna con todos los problemas que plantea.

Se formuló, además, en relación con una realidad social nueva, que sintetiza en ella las contradicciones de esa sociedad moderna: el proletariado, la clase obrera. Ya en sus obras de juventud, Marx comprobó que el progreso técnico, el poder sobre la naturaleza, la liberación del hombre respecto de ella y el enriquecimiento general provocaban en la sociedad «moderna», es decir, capitalista, esta consecuencia contradictoria: la servidumbre, el empobrecimiento de una parte cada vez mayor de esa sociedad, o sea del proletariado. Durante toda su vida continuó el análisis y siguió el proceso de esta situación; mostró que esa contradicción implicaba una sentencia de muerte contra una sociedad determinada: la sociedad capitalista.

De manera que el marxismo surgió con la sociedad «moderna», con la gran industria y el proletariado industrial. Aparece como la concepción del mundo que expresa ese mundo moderno, sus contradicciones y sus problemas, para los que aporta soluciones racionales.

Son tres y solo tres las concepciones del mundo, dijimos más arriba. Ello significa que ciertas teorías propuestas actualmente como concepciones del mundo no tienen ningún derecho a ese nombre. El existencialismo, por ejemplo, hoy de moda, sitúa en el centro de sus preocupaciones la conciencia y la libertad del individuo, tomadas como absolutos. Desde este punto de vista, el existencialismo no es más que un ersatz tardío y degenerado del individualismo clásico.

Se sabe que repudia el optimismo fácil del individualismo clásico; se sabe también que a veces se reviste de un barniz de marxismo, con el objeto de «modernizarse» y hacer pasar de contrabando temas ya envejecidos. Eso no cambia en nada lo esencial, que consiste en el esfuerzo por extraer una pretendida verdad absoluta de una descripción de la «existencia» y la conciencia individuales.[4]

Tres y solo tres concepciones del mundo. Ello significa que el fascismo y el hitlerismo, a pesar de sus pretensiones ridículas, no han podido ofrecer una «concepción del mundo». Quisieron dar la ilusión de una renovación espiritual. Por encargo, los ideólogos del fascismo italiano intentaron escribir una «enciclopedia fascista». Por encargo, los ideólogos del hitlerismo, como Rosenberg, ensayaron una «interpretación» de la historia. Si examinamos más de cerca estas mixtificaciones, no encontraremos más que un montón de detritus ideológicos. Así, los ideólogos hitlerianos tomaron del más antiguo judaísmo la «idea» de pueblo elegido y de raza, que «perfeccionaron» en nombre de consideraciones biológicas discutibles. Tomaron del marxismo la noción del «proletariado», pero tergiversándola en forma fraudulenta y hablando de pretendidas

4 Cf. L'existentialisme, por H. LEFEBVRE, Ed. Saggittaire, París, 1946.

«naciones proletarias» (Alemania, Italia, Japón) destinadas a vencer a las democracias capitalistas. Y así sucesivamente. Un fárrago de nociones tomadas de otros y deformadas, una acumulación de temas demagógicos sin conexión racional (se trata, por el contrario, de una conexión afirmada con desprecio de la razón): he ahí lo que fue la pretendida «concepción del mundo» que trajo el fascismo.[5]

Tres y solo tres concepciones del mundo. Para juzgarlas conviene desprenderse previamente de la atmósfera confusa y pasional que rodea con frecuencia estos problemas, y plantearlos en el plano de la Razón.

Por ser reciente, el marxismo no goza todavía de esa especie de prestigio sentimental alimentado por siglos de expresión estética y filosófica. Posee el atractivo de la novedad, de la «modernidad» en la mejor acepción del término. Pero las largas meditaciones acerca de la muerte y del «más allá», incorporadas en tantas obras, la prolongada exaltación del individuo como valor único y supremo, crearon en torno del cristianismo y del individualismo un conjunto de sentimientos confusos y poderosos. Antes de juzgar se deben dejar en suspenso esas apreciaciones sentimentales, esos juicios de valor que permiten todas las confusiones, justifican todos los errores y son el refugio irracional de todos los que rechazan la Razón.

Es evidente que el individualismo está muriendo, aunque deje en la sensibilidad supervivencias profundas. La historia del individualismo mostraría a los grandes representantes de esta doctrina retrocediendo, cediendo terreno, comprobando con disgusto la naturaleza antagónica, contradictoria, de las relaciones naturales y humanas. Respecto de este punto fundamental, la obra de Nietzsche es significativa.

---

5 Cf. La consciente mystifiée, por N. GUTERMAN y H. LEFEBVRE, París, 1936. Cf. también el escrito clandestino de GEORGES POLTZER, difundido en enero de 1941 y reeditado en 1946 en Ed. Sociales: Révolution et contrerévolution au XX siécle, respuesta a Rosenberg.

Más todavía: el individualismo literalmente ha «estallado» debido a sus propias contradicciones internas. La unidad armoniosa que sus grandes representantes clásicos (Descartes, Leibniz, por ejemplo, después Rousseau) creyeron descubrir entre el pensamiento individual y el pensamiento absoluto, entre la conciencia individual y la verdad, entre lo individual y lo universal, se reveló inexistente. En todas las formas del anarquismo: literarias, sentimentales y políticas, lo individual se disoció de lo universal para oponerse a él. Recíprocamente, lo universal no pudo mantenerse en esta tradición de pensamiento más que destruyendo lo individual; se mantuvo bajo la forma de «imperativos categóricos» (Kant), del Estado considerado como encarnación de la Razón (los hegelianos de derecha), etcétera.

Se sabe por otra parte que todo el aspecto económico, jurídico y político del individualismo —el liberalismo clásico, la doctrina del laissez /aire— ha fracasado práctica y teóricamente. Y ello a pesar de los desesperados esfuerzos de los «neoliberales».

Debido a sus contradicciones internas y a su incapacidad para comprender las contradicciones en general, el viejo racionalismo, el viejo liberalismo y el viejo individualismo se han descalificado.

Quedan frente a frente, al menos en Francia, el cristianismo (el catolicismo no «contaminado» por el libre examen individualista protestante) y el marxismo.

Nadie se atrevería hoy a negar —ni se esforzaría en probarlo— que el catolicismo es una doctrina política; en otros términos, que la iglesia tiene una política. Pero no se hace notar suficientemente la naturaleza de la conexión entre esa política y la doctrina. Insistamos sobre esto. ¿Se trata de una conexión racional? No. A partir de proposiciones sobre la muerte, la espiritualidad del alma y el más allá, es imposible deducir racionalmente proposiciones relativas al Estado y a la estructura social; lo mismo ocurre si se pretende realizar esas deducciones a partir de proposiciones abstractas (metafísicas) sobre la jerarquía de las «sustancias». La conexión no es ni puede ser más que una conexión de hecho, que

deja las aplicaciones políticas fuera de los principios metafísicos. De hecho, la jerarquía abstracta es apta para justificar abstractamente una estructura social jerárquica actualmente dada, y sobre todo para justificar el esfuerzo y la acción que consolidan la estructura de esa sociedad. Una conexión indirecta, y, en el fondo, irracional, se establece, pues, entre la teoría metafísica y la práctica a la cual ofrece un vocabulario justificativo. A la recíproca, sin esta acción práctica la teoría permanecería puramente abstracta, simplemente especulativa, y por lo tanto ineficaz. En otros términos, y para decirlo con claridad, la concepción cristiana del mundo es hoy esencialmente política; no vive más que como tal, y de ello depende su eficacia.[6] Y, sin embargo, la teoría se sitúa en otro plano que el de la práctica (política): el de la abstracción teológico-metafísica. Entre los dos planos no existe ninguna relación que pueda determinarse abierta y racionalmente, lo que por otra parte tiene la ventaja de permitir una gran libertad de maniobra.

Para el marxismo, como se verá más claramente en lo que sigue, la relación de la acción con la teoría es por completo diferente. El marxismo aparece ante todo como expresión de la vida social, práctica y real, en su conjunto, en su movimiento histórico, con sus problemas y sus contradicciones, lo que incluye también, por consiguiente, la posibilidad de superar la estructura actual. Las proposiciones referentes a la acción política dependen abierta y racionalmente de las proposiciones generales. Son teorías políticas subordinadas a un conocimiento racional de la realidad social, y por lo tanto a una ciencia. Desde este punto de vista el marxismo se presenta, pues, como una sociología científica con consecuencias políticas, mientras que la concepción del mundo que se opone a él es una política justificada abstractamente por una metafísica.

Es conveniente disipar las confusiones relativas a este importante punto. Entre los tantos errores que se cometen acerca del marxismo, uno de los más difundidos consiste en afirmar que el

6 Los esfuerzos de los cristianos progresistas por elaborar una nueva teología, libre de las viejas nociones jerárquicas, merecen seguirse con interés

marxismo es, esencialmente, una política justificada a posteriori por una tentativa de interpretación del mundo. Ocurre que no es precisamente el marxismo el que puede definirse de este modo.

Si aceptamos la definición amplia de «marxismo» como concepción del mundo y como expresión de la época moderna con todos sus problemas, se ve claramente que el «marxismo» no se reduce a la obra de Carlos Marx y que no debemos concebirlo como el «pensamiento de Marx» o la «filosofía de Marx».

En efecto: la elaboración racional (científica) de los datos de la experiencia y del pensamiento modernos comienzan, según el mismo Marx, mucho antes que él:

1) Las investigaciones sobre el trabajo como relación activa y fundamental del hombre con la naturaleza, sobre la división del trabajo social, sobre el cambio de los productos del trabajo, etcétera, fueron iniciadas a fines del siglo XVIII, en el país que en ese momento había alcanzado mayor desarrollo industrial (Inglaterra), por una serie de grandes economistas: Petty, Smith, Ricardo.

2) Las investigaciones sobre la naturaleza como realidad objetiva, como origen del hombre, fueron iniciadas y proseguidas por los grandes filósofos materialistas D'Holbach, Diderot, Helvetius, y más tarde Feuerbach, y también por los sabios, matemáticos, físicos y biólogos que durante los siglos XVIII y XIX descubrieron cierto número de leyes naturales.

3) Las investigaciones sobre los grandes grupos sociales, las clases y sus luchas, fueron comenzadas por los historiadores franceses del siglo XIX Thierry, Mignet y Guizot, en el transcurso de estudios sobre los acontecimientos revolucionarios o influidos por ellos.

4) La ruptura con la concepción de un mundo armonioso ocurrió a mediados del siglo XVIII. Se halla virtualmente en la obra de Voltaire (Candide), en la de Rousseau (La Société opossée á la nature) y en la de Kant. La influencia de Malthus no puede ser subestimada (teoría de la competencia y de la Struggle for life) a pesar de

todos sus errores; más tarde Darwin dará el golpe de gracia al optimismo fácil.

Pero, en lo que a esto se refiere, la obra esencial fue y sigue siendo la de Hegel. Solo él reveló y puso a plena luz la importancia, el papel, la multiplicidad de las contradicciones en el hombre, en la historia y hasta en la naturaleza. El año 1813 (Fenomenología del espíritu) debe considerarse una fecha capital en la formación de la nueva concepción del mundo.

5) Los grandes socialistas franceses del siglo XIX plantearon problemas nuevos: el problema de la organización científica de la economía moderna (Saint-Simon); el problema de la clase obrera y del porvenir político del proletariado (Proudhom); el problema del hombre, de su porvenir y de las condiciones de la realización humana (Fourier).

6) Finalmente, conviene no olvidar que la palabra «marxismo», que ha pasado a ser de uso corriente, contiene una especie de injusticia; el «marxismo» fue desde sus comienzos el resultado de un verdadero trabajo colectivo en el que se desplegó el genio propio de Marx.

7. Es evidente que algún día no se dirá más «marxismo», como no se dice «pasteurismo» para designar la bacteriología. ¡Pero nosotros no hemos llegado todavía a eso!

La contribución de Federico Engels no puede ser silenciada y puesta en segundo plano. Fue Engels en particular quien llamó la atención de Carlos Marx sobre la importancia de los hechos económicos, sobre la situación del proletariado, etcétera. Todos estos elementos múltiples y complejos se vuelven a encontrar en el marxismo.

¿Cuál fue por lo tanto el aporte de Marx, su contribución original?

1) Los más audaces descubrimientos del pensamiento humano del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX permanecían dispersos, aislados entre sí. Además, cada una de esas doctrinas tenía un carácter limitado y tendría a inmovilizarse en un «sistema» in-

completo, unilateral. Así, el materialismo inspirado en las ciencias de la naturaleza, el materialismo francés del siglo XVIII, tendía hacia un mecanicismo, es decir, hacia una reducción de la naturaleza a elementos materiales siempre y en todas partes idénticos a sí mismos. En Hegel, en cambio, la teoría de las contradicciones tendía a fijarse en un idealismo abstracto que definía todas las cosas, de una vez para siempre, por la presencia en ellas de la contradicción en general. Y los trabajos de los economistas clásicos se hallaban detenidos en un cierto punto, precisamente allí donde para continuar el análisis se hacía necesario tomar en cuenta las contradicciones reales de la estructura económica y social, esas fases recientemente descubiertas por los historiadores franceses. Incapaces, en fin, de dar un fundamento teórico y práctico a sus aspiraciones, los socialistas seguían siendo utopistas, y construían imaginariamente una sociedad ideal.

El genio de Marx (y de Engels) consistió en aprehender todas esas doctrinas en sus relaciones hasta entonces ocultas, en ver en ellas las expresiones, fragmentarias pero inseparables, de la civilización industrial moderna, de sus problemas y de las claridades nuevas arrojadas sobre la naturaleza y la historia por esos tiempos nuevos.

Marx supo destruir los compartimentos estancos, liberar tales doctrinas de sus limitaciones; captarlas, por lo tanto, en su movimiento profundo. Mientras ellas se oponían contradictoriamente (como el materialismo y el idealismo) y se contradecían a sí mismas (los historiadores que descubrieron la lucha de clases en la Revolución Francesa fueron más bien reaccionarios; Hegel mismo cayó en esta contradicción, etc., Marx supo resolver esas contradicciones y superar (es decir, transformar profundamente y criticar integrándolas) esas doctrinas incompletas. Supo elaborar a partir de ellas una teoría nueva, profundamente original, pero de una originalidad que no debe entenderse de manera subjetiva, como expresión de la fantasía, la imaginación creadora y el genio individual de Marx. Su originalidad reside, precisamente, en el hecho de que se sumerge en la realidad, la descubre y la expresa,

en lugar de separarse de ella y disociar un fragmento aislado. Así contiene, pero transformándolas, todas las doctrinas que la prepararon y que, consideradas en sí, tenían un carácter fragmentario.

En este esfuerzo, brevemente resumido más arriba, del pensamiento marxista hacia la síntesis de todos los conocimientos, pueden ya presentirse todos los caracteres de este pensamiento, los rasgos esenciales del método marxista. Sacar los hechos y las ideas de su aislamiento aparente; descubrir las relaciones; seguir el movimiento de conjunto que se esboza a través de sus aspectos dispersos; resolver las contradicciones para alcanzar (mediante un progreso repentino) una realidad o un pensamiento más elevados, amplios, complejos y ricos.

2) Pero la obra propia de Marx (y de Engels) no se reduce a la realización de esta síntesis transformadora de sus elementos. Se le debe la comprensión neta y clara de la importancia de los fenómenos económicos y la afirmación neta y clara de que esos fenómenos requieren un estudio científico, racional, efectuado metódicamente, acerca de hechos objetivos y determinables. Esto se denomina *materialismo histórico*, fundamento de una sociología científica (ambos términos son equivalentes y designan dos aspectos de una misma investigación).

3) Igualmente pertenecen a Marx el descubrimiento de la estructura contradictoria de la economía capitalista y el análisis del hecho crucial, de la relación esencial (y esencialmente contradictoria) que constituye esta economía: el salario, la producción de plusvalía.

4) Pertenecen también a Marx, finalmente, el descubrimiento del papel histórico del proletariado, de la posibilidad de una política obrera independiente (respecto de la burguesía) y de una transformación de las relaciones sociales por medio de esa política independiente.

El materialismo histórico fue descubierto en 1844-1845. La teoría de la plusvalía (del salario), lo mismo que el claro empleo del aná-

lisis de las contradicciones (método dialéctico) y la aplicación lúcida de ese análisis al estudio del capitalismo, datan de 1857. Finalmente, la política independiente del proletariado fue definida por la experiencia de los años 1848-50, y profundizada más tarde por el análisis de los acontecimientos de 1870-71 en Francia (Comuna de París).

El marxismo, constituido por el movimiento de un pensamiento sintético, unificador, jamás se ha detenido e inmovilizado en su desarrollo. Se presenta de este modo como un conocimiento racional del mundo que se ahonda sin cesar, superándose a sí mismo. Este enriquecimiento no se ha interrumpido hasta nuestros días. Prosigue y proseguirá todavía. Como una ciencia, el marxismo se desarrolla sin destruir por eso sus principios. Difiere en ello de las filosofías clásicas. Sin embargo, como veremos, es al mismo tiempo que una ciencia (la sociología científica, la economía racional-mente estudiada, etc.) una filosofía (una teoría del conocimiento, de la Razón, del método racional, etc.). Unifica en sí mismo esos dos elementos hasta entonces separados, aislados, incompletos, del pensamiento humano: la ciencia y la filosofía.

Considerado en toda su amplitud, como concepción del mundo, el marxismo se denomina *materialismo dialéctico*. Sintetiza y unifica, en efecto, dos elementos que Marx halló separados y aislados en la ciencia y en la filosofía de su tiempo: materialismo filosófico, ciencia ya avanzada de la naturaleza, por una parte; y, por otra, esbozo de una ciencia de la realidad humana, dialéctica de Hegel, es decir, teoría de las contradicciones.

La denominación de «materialismo dialéctico» se ajusta a la doctrina así designada más exactamente que el término habitual de marxismo. Muestra mejor, en efecto, los elementos esenciales de esta vasta síntesis, y permite, sobre todo, captar mejor en esta doctrina la expresión de una época —no la de un individuo— sin separarla por ello de la obra de Marx propiamente dicha.

La exposición que sigue deja expresamente de lado la formación, la historia y la prehistoria del materialismo dialéctico (que se remonta al pensamiento griego, particularmente a Heráclito).

En todo conocimiento racional, la exposición de los resultados alcanzados modifica y a veces invierte el orden según el cual fueron obtenidos. Aunque el resultado, el conocimiento efectivamente adquirido, no puede separarse del movimiento de pensamiento que lo obtuvo, no por ello deja de ser cierto que lo esencial se halla al final de ese movimiento; las etapas intermedias no tienen otra importancia que la de haber preparado el resultado. Permiten comprender mejor el proceso del pensamiento, pero la exposición puede prescindir de ellas, porque el conocimiento alcanzado las supera.

Lo mismo se aplica al materialismo dialéctico. Es cierto que el estudio de su prehistoria (de Heráclito al siglo XVIII) y el de su historia propiamente dicha (el materialismo filosófico de los siglos XVIII y XIX; la dialéctica todavía idealista de Hegel; las etapas del pensamiento de Marx y de Engels, etc.) lo aclaran singularmente. Pero para hacer una exposición doctrinal no es necesario detenerse en esas etapas intermedias.

CAPÍTULO I.

LA FILOSOFÍA MARXISTA

Considerado filosóficamente (es decir, en la medida en que da respuesta a los problemas tradicionalmente llamados filosóficos), el marxismo o materialismo dialéctico aparece bajo dos aspectos principales:

El primero, considerado aquí como esencial, es el aspecto metodológico. Hegel retomó y desarrolló en su Lógica algunas cuestiones ya tratadas por Aristóteles, Descartes, Leibniz y Kant, concernientes al empleo metódico de la Razón. En el curso de sus trabajos científicos, Marx desarrolló la lógica hegeliana y continuó la elaboración del método dialéctico.

Por otra parte, Hegel esbozó en su *Fenomenología del Espíritu* una historia general de la Conciencia Humana. Marx continuó ese esfuerzo; de la Fenomenología hegeliana conservó sobre todo, para transformarla en teoría concreta, la célebre y oscura noción de alienación.

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, la elaboración de esta última teoría fue de hecho anterior a la continuación por Marx de los trabajos metodológicos. Pero en una exposición doctrinal es en rigor legítimo considerar el método como primordial.

Este resumen del materialismo dialéctico considerado filosóficamente comenzará, pues, con una breve exposición de la metodología dialéctica, y continuará con una presentación sumaria del concepto de alienación.

a) El método dialéctico

Toda discusión, todo esfuerzo por avanzar en el conocimiento se realizan mediante la confrontación de tesis opuestas: el *pro* y el *contra*, el *sí* y el *no*, la afirmación y la crítica.

Esto es suficientemente conocido, suficientemente claro para que se lo admita sin mayores dificultades.

¿Pero de dónde provienen esas tesis opuestas que se enfrentan? Aquí la cuestión se hace difícil. En general se admiten sin profundizar que las divergencias entre individuos que piensan y se expresan provienen de sus errores, de las insuficiencias de su reflexión. Si tuvieran la capacidad necesaria, si fueran más lejos, si tuviera las facultades (la intuición o el genio) indispensables aprehenderían de un golpe la verdad.

Esta teoría, pues, adoptada por muchos filósofos y también por el sentido común, atribuye las contradicciones en el pensamiento exclusivamente a sus deficiencias, al carácter incompleto del pensamiento humano. ¿Es necesario rechazar esta explicación? No, ciertamente; en muchos casos (y la práctica, es decir, la menor discusión real, lo muestra) un examen más profundo permite llegar a un acuerdo y salir de las contradicciones. Sin embargo esta teoría no es satisfactoria, pues deja sin explicar dos puntos importantes.

Ante todo, las tesis que se enfrentan no son sólo diferentes o divergentes. Son opuestas, y a veces contradictorias. Y es en su condición de tales como se enfrentan. Para tomar un ejemplo muy simple: si uno dice «blanco» y otro «negro», se comprenden porque discuten acerca de una misma cosa, el color de un objeto. Y es cierto que un examen del objeto permite decir si es blanco o negro; pero esto no es siempre fácil si el objeto es gris, o tiene sombras, o cambia, etc. ¡Además, para que haya discusión también es necesario que haya objetos negros y objetos blancos! En consecuencia, las tesis contradictorias en consideración no tienen su solo y único origen en el pensamiento de quienes discuten (en su conciencia «subjetiva», como dicen los filósofos).

En segundo lugar la teoría en cuestión olvida que esta confrontación de tesis no es un simple accidente de la investigación del que podría prescindirse. Es cierto que en la imaginación (es decir, metafísicamente) el filósofo puede introducirse de golpe dentro de

las cosas mismas; puede soñar que conoce de golpe la verdad absoluta como la conocería un puro espíritu que se trasladara al interior de esas cosas. Pero no se trata más que de una imaginación y de un sueño. En los hechos el filósofo, como todo ser humano, está obligado a buscar la verdad, a tantear, a avanzar paso a paso confrontando las experiencias, las hipótesis, los conocimientos ya adquiridos, con todas sus contradicciones.

Se llega así, muy simplemente, a un resultado de extraordinaria importancia.

Las contradicciones en el pensamiento humano (que se manifiestan a cada instante y en todas partes) plantean un problema esencial. Se originan, al menos parcialmente, en las deficiencias de ese pensamiento, que no puede captar simultáneamente todos los aspectos de una cosa y debe destruir (analizar) el conjunto para comprenderlo. Pero esta unilateralidad de todo pensamiento no basta para explicar las contradicciones; hay que admitir que las contradicciones tienen un fundamento, un punto de partida en las cosas mismas. En otros términos, las contradicciones en el pensamiento y la conciencia subjetivos de los hombres tienen un fundamento objetivo real. Si hay *pro* y *contra*, *sí* y *no*, es porque las realidades no sólo tienen aspectos diversos, sino también aspectos cambiantes y contradictorios. Y entonces el pensamiento del hombre que no logra aprehender de primera intención las cosas reales, se ve obligado a tantear y a orientarse a través de sus propias dificultades, sus contradicciones, para alcanzar las realidades cambiantes y las contradicciones reales.

Respecto de este problema fundamental, planteado por las contradicciones, dos actitudes son posibles para la inteligencia y la razón.

Una consiste en considerar absurdas todas las contradicciones. Se resuelve que no son más que aparentes, superficiales; que sólo tienen origen en las debilidades del pensamiento humano y en el hecho de que no podemos alcanzar de golpe la verdad. Se supone entonces necesariamente que esa verdad existe como algo acaba-

do antes del esfuerzo humano por descubrirla; que el hombre podría o debería llegar a ella mediante una intuición o una revelación misteriosas; que esa verdad es eterna, inmóvil, inmutable. Ésta es la actitud metafísica. Se ve claramente que tiende a descuidar e inclusive a negar las condiciones concretas del esfuerzo humano hacia el conocimiento.

La otra actitud admite simultáneamente que el pensamiento humano busca la verdad a través de las contradicciones y que las contradicciones tienen un sentido objetivo, un fundamento en lo real. Se deja de considerar absurda o aparente toda contradicción; se convierte, en cambio, el estudio de las contradicciones y de su fundamento objetivo en una preocupación central. Se estima que los métodos tradicionales del pensamiento reflexivo deben desarrollarse en este sentido; al establecer, más enfáticamente que nunca, la verdad y la objetividad como metas de la razón, se define una razón más profunda: la razón dialéctica.

Es evidente que el problema es hoy fundamental. Da lugar a un dilema, a un *«o bien... o bien»*. Las dos respuestas son incompatibles; ¡o bien la una o bien la otra! En rigor, sólo la razón dialéctica ofrece una solución, porque sólo ella se esfuerza por comprender las condiciones concretas de la investigación y los caracteres concretos de lo real.

Marx fue el primero en adoptar y emplear de manera coherente el método dialéctico. Metódicamente, al estudiar una realidad objetiva determinada, analiza los aspectos y los elementos contradictorios de esa realidad (teniendo en cuenta, por consiguiente, todas las nociones contradictorias entonces conocidas, pero en las que no se sabía ver la parte de verdad que contenían). Después de distinguir los aspectos o elementos contradictorios sin descuidar sus conexiones, sin olvidar que se trata de una realidad, la vuelve a hallar en su unidad, es decir, en el conjunto de su movimiento.

Importantes indicaciones metodológicas se hallan en los prefacios de *El Capital*. No hay más que un punto importante, dice Marx: descubrir las leyes de los fenómenos estudiados; descubrir, no

sólo la relación que liga a los elementos del fenómeno en un cierto instante, sino la ley de sus modificaciones y de su evolución.

Para ello es conveniente, según él, distinguir entre el método de investigación y el método de exposición.

La investigación debe «apropiarse en detalle» la materia, el objeto estudiado; debe analizarlos y descubrir las relaciones internas que ligan a esos elementos. El método de análisis debe adecuarse al objeto estudiado; necesario evitar en economía política el empleo de métodos que permiten descubrir leyes físicas o químicas. Más todavía: cada período histórico posee sus leyes propias; el análisis de los hechos sociales muestra que entre los organismos sociales hay diferencias tan profundas como entre los organismos vegetales o animales y que un fenómeno se hallará sometido a leyes diferentes, según el conjunto del que forme parte.

Estudiar científicamente, analizar la vida económica es pues descubrir en la formación económica y social procesos naturales, aunque *sui generis*, es decir, específicos y diferentes de los procesos físicos, químicos o biológicos. Es también, por lo tanto, descubrir las leyes particulares que rigen el nacimiento, el desarrollo y la muerte de cada conjunto social y su reemplazo por otro.

Después del análisis viene la exposición. Una vez hecha, la vida del objeto considerado y el movimiento de la materia estudiada se reflejan en las ideas expuestas a tal punto que los lectores se imaginan a veces que se hallan frente a una construcción a priori.[7]

En el *Discurso del Método*, Descartes había dado ya las reglas para el análisis (llegar a los elementos de la cosa estudiada) y la síntesis (reconstrucción del conjunto).

Kant, Augusto Comte y muchos otros habían ya insistido en la exigencia fundamental de la investigación científica y de la razón

7 Es precisamente lo que les ocurre a numerosos espíritus de buena fe con la exposición del materialismo dialéctico. Una teoría nueva no es jamás comprendida si se continúa juzgándola a través de las teorías antiguas e interpretaciones fundadas (sin que lo advierta el que reflexiona) sobre ellas.

humana: no aislar el objeto considerado, buscar sus conexiones, sus relaciones constantes y regulares con otros fenómenos.

¿Qué aporta de nuevo, al inspirarse en Hegel, el método marxista?

1) Afirma que el análisis suficientemente profundo de toda realidad descubre elementos contradictorios, por ejemplo, lo positivo y lo negativo, el proletariado y la burguesía, el ser y la nada, casos éstos que hemos tomado deliberadamente de los más distintos dominios).

Esta importancia de la contradicción escapó a Descartes e inclusive a Kant (por no decir nada de Augusto Comte). Sólo Hegel la percibió; después Marx, al aplicar la hipótesis hegeliana al análisis de la realidad social, económica y política, confirmó su verdad profunda.

2) El método marxista insiste mucho más netamente que las metodologías anteriores sobre un hecho esencial: la realidad que debemos aprehender a través del análisis y reconstruir mediante la exposición sintética es siempre una realidad en *movimiento*.

Aunque el análisis comienza por destruir ese movimiento para llegar a los elementos, y de este modo sus resultados son, en cierto sentido, abstracciones (exactamente como el fisiólogo que separa un tejido para estudiarlo, o inclusive una célula para examinarla al microscopio), el método marxista afirma que la reconstrucción del todo y del movimiento es posible. Es necesario, ciertamente, llegar por abstracción a los elementos, y para ello separarlos, aislarlos. Pero cuando el análisis se efectúa de manera adecuada, no separa los elementos más que para volver a hallar sus conexiones, sus relaciones internas en el todo. Y no compara ni descubre analogías más que para discernir mejor las diferencias. Así, la reconstrucción del conjunto, del todo en movimiento, no es incompatible con el análisis, con la disección anatómica de ese todo. Al contrario.

3) Más claramente que los métodos anteriores, el método marxista insiste sobre la originalidad (cualitativa) de cada especie de objetos estudiados e inclusive cada objeto. Como cada objeto po-

see su cualidad, sus diferencias, el sabio debe proponerse descubrir la ley propia de ese objeto: su devenir.

Pero entonces —se dirá— este método abandona todo principio universal y cesa por lo tanto de ser racional: ¡se adapta a cada objeto!

No es así en absoluto si admitimos que el análisis, al aplicarse específicamente a cada objeto, no por ello deja de aplicar verdades universales, tales como ésta: «En todas partes, siempre, en toda cosa, hay contradicciones.» Esas contradicciones pueden, en efecto, ser diferentes entre sí, originales, específicas en cada caso; mas no por ello dejan de estar ligadas a una teoría general a una verdad universal y por lo tanto racional.

La aplicación del método universal y racional a cada caso particular no puede hacerse mecánicamente. La teoría lógica de las contradicciones no permite decir qué contradicciones se hallan en tal o cual objeto, en tal realidad particular, en el núcleo de tal movimiento real. Nada reemplaza el contacto con el objeto, su análisis, la captación de su realidad, de su materia.

En esto es donde el método dialéctico empleado por Marx difiere profundamente de la dialéctica hegeliana. ¿Qué hizo, en efecto, Hegel? Después de advertir la importancia fundamental de la contradicción en todos los dominios (naturaleza e historia),[8] creyó que podía definir abstractamente la contradicción en general; y a continuación se esforzó en reconstruir las contradicciones reales, los movimientos reales, mediante esa definición lógica (formal). Tal reconstrucción (aunque en el curso de sus especulaciones Hegel tomó en cuenta muchos conocimientos adquiridos y hechos concretos) no tenía sentido más que en la cabeza del filósofo; era una reconstrucción especulativa, metafísica, de la realidad. Todo lo que existe y vive no existe y vive más que por un movimiento, un devenir; pero Hegel, a fuerza de abstracciones, llegó a una

8 Esta importancia fue también reconocida por un ilustre contemporáneo de Marx, el biólogo CLAUDE BERNARD.

fórmula puramente abstracta, puramente lógica, del movimiento en general; y entonces imaginó que en esa fórmula poseía el método absoluto, que explicaba todo e incluía el movimiento de todo.

Marx, por el contrario (no hay que dejar de insistir sobre éste punto esencial), afirma que la idea general, el método, no nos exime de aprehender cada objeto en sí mismo; provee simplemente una guía, un marco general, una orientación para la razón en el conocimiento de cada realidad. Es necesario descubrir las contradicciones propias de cada realidad, su movimiento propio (interno), su calidad y sus transformaciones bruscas; la forma (lógica) del método debe por lo tanto subordinarse al contenido, al objeto, a la materia estudiada; permite, al optar la forma más general de esa realidad, abordar eficazmente su estudio; pero nunca sustituye la investigación científica por una construcción abstracta. Inclusive, la exposición de los resultados obtenidos tiene el aspecto de una reconstrucción del objeto, ello no es más que una apariencia: no hay construcción o reconstrucción ficticia, sino encadenamiento de los resultados de la investigación y del análisis a fin de reconstituir en su conjunto el movimiento (la historia) del objeto estudiado, por ejemplo la historia del capital.

Así, las ideas que nos hacemos sobre las cosas —el mundo de las ideas— no son más que el mundo real, material, expresado y reflejado en la cabeza de los hombres, lo que equivale a decir que son elaboradas a partir de la práctica y del contacto activo con el mundo exterior, a través de un proceso complejo en que interviene toda la cultura.

¿Cuál será entonces el método de la ciencia nueva creada por Marx, la sociología científica?

Considera un conjunto, un todo concreto: tal país dado. Este conjunto concreto aparece luego bajo aspectos diversos: distribución de la población en las ciudades y en los campos, producción y consumo, importación y exportación, etcétera. Una descripción, por ejemplo, del género de vida, o de los trabajos, o de la geografía

humana, aporta ciertos conocimientos sociológicos sobre ese país, pero no va muy lejos. No nos muestra su historia, su formación. No nos revela la estructura económico-social, es decir, la esencia de los fenómenos descritos. Para profundizar es necesario analizar.

¿Qué aporta el análisis? Descubre en seguida grupos concretos de población (campesinos, obreros, artesanos, pequeños, medios o grandes burgueses), es decir, clases. Pero tales clases no son más que abstracciones si el análisis no prosigue y llega a los elementos en los que se basan: el capital, el salario, etcétera. Y éstos, a su vez, suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etcétera. El análisis halla, pues, en todas partes elementos a la vez contradictorios e indisolubles (producción y consumo, conjunto social y clases sociales, etc.) y debe distinguirlos sin dejar de advertir sus conexiones. Llega, además, a conceptos cada vez más simples, pero que se hallan por así decir comprometidos e incorporados en la textura compleja de la realidad social, de la que son por lo tanto los elementos reales: valor y precio, división del trabajo, etcétera.

Muchos economistas y sociólogos se han orientado en esta dirección (es sabido que de Adam Smith a Durkheim la división del trabajo ha sido estudiada con frecuencia). Pero, en primer lugar, no eran dialécticos, y no advertían la conexión entre las contradicciones; por ejemplo: estudiaban el consumo, la distribución de los productos (circulación, comercio, etc.) aparte de la producción, sin comprender que se trata de dos aspectos inseparables del mismo proceso social, entre los cuales el modo de producción es, por otra parte, el esencial. No llegaban a comprender, además, las relaciones existentes entre la burguesía y el proletariado, relaciones dialécticas que implican un conflicto constante; estos dos aspectos reales de la sociedad moderna nacieron simultáneamente y son inseparables, de tal modo que los no dialécticos ven una simple simultaneidad, e inclusive una armonía», allí donde, como en muchos otros casos, la relación significa también y simultáneamente: lucha, transformación, movimiento por saltos hacia una realidad nueva.

En segundo lugar esos economistas y sociólogos, al llegar a elementos simples (tales como la división del trabajo, el valor de cambio y el valor de uso de los productos, etc.) no veían en ellos más que simples conceptos abstractos. En este resultado detenían sus investigaciones. No comprendían que su análisis no era más que la primera parte de la investigación científica y que luego hacía necesario —sin arbitrariedades, sin reconstrucción fantasiosa de la realidad— rehacer el camino en sentido inverso y volver a hallar el todo, lo concreto, pero ahora analizado y comprendido.

Esta exposición del todo concreto a partir de sus elementos es según Marx el único método científico. El primer método, el del análisis abstracto, termina por «volatilizar» el todo concreto en conceptos abstractos. Sólo el segundo método permite reproducir lo real (su estructura y su movimiento) en el pensamiento. Sin embargo presenta un riesgo. Hegel comprendía muy bien que lo concreto es concreto porque es complejo, rico en aspectos diversos, en elementos, en determinaciones múltiples; de tal modo que, para el conocimiento, no puede ser más que un resultado obtenido mediante el análisis, a través de él y después de él; y ello a pesar de que el todo es el verdadero punto de partida, y su conocimiento el único fin del pensamiento. Pero Hegel creyó que podría alcanzar este resultado mediante el pensamiento solamente, a través de la reflexión solitaria, por sus solas fuerzas, por su solo movimiento. Al error hegeliano del análisis abstracto corresponde el error de la síntesis abstracta.

¿Cómo opera pues el método dialéctico? No considera abstractamente los elementos abstractos obtenidos por el análisis. Sabe que, como elementos, tienen un sentido concreto, una existencia concreta. Así, el análisis del capital llega a un elemento simple entre todos: el valor (desde que hay cambio, los productos toman un valor de cambio distinto de su valor de uso). El método dialéctico vuelve a hallar las condiciones concretas de esta determinación simple, en lugar de aislarla y considerarla separadamente; consideradas en el movimiento real, esas condiciones son históricas. El valor de cambio ha existido históricamente como categoría real y

dominante desde los comienzos del capital comercial, en los foros de la sociedad antigua y en la Edad Media. En un momento dado, en ciertas relaciones determinadas de producción (artesanado, por ejemplo), con un cierto tipo de propiedad, de comunidad, de familia y de Estado —en tanto que aspecto entonces esencial de un todo viviente— el valor de cambio apareció, no como un concepto abstracto, sino como realidad concreta.

En el curso del desarrollo histórico el valor de cambio fue incorporado, incluido en realidades y determinaciones más complejas. En el capitalismo industrial y financiero no es más que una categoría elemental, implicada integrada pero modificada; lleva allí, como categoría económica, una existencia antidiluviana. El análisis lo vuelve a hallar bajo los sedimentos ulteriores, para emplear una metáfora por otra parte fácil de comprender; lo reencuentra en el basamento de la formación económico-social actual; sigue luego el movimiento histórico en el curso del cual la producción simple de mercancías y el valor de cambio como categoría dominante se desarrollaron, modificaron y transformaron en capitalismo. De este modo el análisis permite volver a hallar el movimiento real en su conjunto, y por lo tanto exponer y comprender la totalidad concreta actualmente dada, es decir, la estructura económica y social actual. El conocimiento de esta totalidad a través de sus momentos históricos y de su devenir es un resultado del pensamiento, mas de ningún modo es una reconstrucción abstracta obtenida por un pensamiento que acumularía conceptos prescindiendo de los hechos, de las experiencias, de los documentos. [9]

b) La alienación del hombre

Lo humano es un hecho: el pensamiento, el conocimiento, la razón, y también ciertos sentimientos, como la amistad, el amor, el

9 Los textos de MARX resumidos y comentados más arriba se hallan en: Misére de la Philosophie. Gesamtausgabe, VI, :n:leitung zu einer Kritik der Polit. Oekonomie, 1857. Kapital, 4pág. 178, etc. prefacios.

coraje, el sentimiento de la responsabilidad, el sentimiento de la dignidad humana, la veracidad, merecen sin discusión posible tal calificativo. Se distinguen de las impresiones fisiológicas y animales: e inclusive si admitimos la existencia de seres subhumanos hay que conceder al ser humano su dominio propio.

En cuanto a la palabra «inhumano», todos saben hoy lo que designa: la injusticia, la opresión, la crueldad, la violencia, la miseria y el sufrimiento evitables...

No fue siempre así. Antaño estas nociones no eran tan claras y formulables. Tanto en la vida como en la conciencia, lo humano y lo inhumano se confundían por completo. ¿A qué se debe que actualmente sean distinguidos por la conciencia cotidiana?

Sin duda, a que el reino de lo humano parece posible, al hecho de que una reivindicación profunda entre todas y fundada directamente sobre la conciencia de la vida cotidiana proyecta su luz sobre el mundo.

Se plantea entonces el problema difícil de la relación entre lo humano y lo inhumano.

Los metafísicos definían lo humano por uno solo de sus atributos: el conocimiento, la razón. Por lo tanto: consideraban como inhumanos los restantes aspectos del hombre. Además su razón y su conocimiento, para no quedar en el aire, debían vincularse con un pensamiento, una razón o un conocimiento sobrehumanos. De allí la desvalorización sistemática de lo humano (de la vida, de la actividad, de la pasión, de la imaginación, del placer, etcétera), confundido con lo inhumano.

La religión (el cristianismo) se niega a situar en el mismo plano de las virtudes humanas (la bondad, por ejemplo) a los vicios. Sin embargo, a causa de su inspiración teológica, confunde en una misma reprobación esos aspectos del hombre, y rechaza lo que, por otra parte, su moral se ve obligada a rehabilitar: las virtudes. Profunda contradicción que la teología no llega a resolver. Lo humano y lo inhumano ya no se distinguen; lo humano en su tota-

lidad se halla afectado por una mancha fundamental. Tanto la ciencia como la injusticia, la rebelión como la violencia opresiva se sitúan entre las consecuencias del pecado original. Lo humano y lo inhumano aparecen como una alienación de la verdad eterna, como una decadencia de lo divino.

La metafísica y la religión ofrecen, pues, una teoría de la alienación. Para un metafísico como Platón, la vida, la naturaleza, la materia, son «lo otro» de la pura Idea (del Conocimiento), es decir, su decadencia. Del mismo modo, para los estoicos toda pasión, todo deseo es una alienación de la pura razón; por la razón, en efecto, el estoico reina sobre sí y se desprende de todo lo que no depende de él, de todo lo que no es él mismo; pero por el deseo y la pasión, el hombre que no es un sabio se liga a «otro» distinto de sí mismo; depende de él; se aliena, es decir, se vuelve loco, delirante, desdichado, absurdo, y por lo tanto inhumano o demasiado humano.

Hegel retomó la noción filosófica de alienación, pero Marx le dio su sentido dialéctico, racional y positivo. Es este un aspecto filosófico esencial del marxismo, poco comprendido a pesar de su celebridad.

Ante todo, el hecho de que el hombre moderno distinga lo humano de lo inhumano no prueba que puedan definirse abstractamente, y menos aún que se pueda aniquilar lo inhumano mediante un acto de pensamiento o de censura moral. Sólo prueba que el conflicto entre lo humano y lo inhumano (su contradicción) entra en un período de tensión extrema, y se aproxima por lo tanto a su solución; penetra en la conciencia, y la conciencia urge, pide, exige esta solución.

Para expresarlo con mayor generalidad, la dialéctica muestra que lo humano debe desarrollarse a través de la historia. ¿El hombre no hubiera podido crecer «armoniosamente», adquirir nuevos poderes por el solo esfuerzo de la buena voluntad, desarrollando su historia sobre un plano por completo moral o intelectual? Esta hipótesis idealista no toma en cuenta la dialéctica. Aplica al pasado el método de construcción abstracta y fantasmagórica que los

utopistas aplicaron al porvenir. Lo inhumano en la historia (y en verdad toda la historia fue inhumana) no debe abrumarnos ni ponernos frente a un misterio como la presencia eterna del mal, del pecado, del diablo. Lo inhumano es un hecho, lo mismo que lo humano. La historia nos los muestra inextricablemente mezclados, hasta la reivindicación fundamental de la conciencia moderna. La dialéctica viene a explicar esta comprobación, a elevarla a la categoría de verdad racional. El hombre no podía desarrollarse más que a través de contradicciones; por lo tanto, lo humano no podía formarse más que a través de lo inhumano, primero confundido con él para diferenciarse en seguida a través de un conflicto y dominarlo mediante la resolución de ese conflicto.

Así es como la razón, la ciencia y el conocimiento humanos llegaron a ser y son todavía instrumentos de lo inhumano. Así es como la libertad no ha podido ser presentida y alcanzarse más que a través de la servidumbre. Y así es también cómo el enriquecimiento de la sociedad humana no pudo realizarse más que a través del empobrecimiento y la miseria de las más grandes masas humanas. Igualmente el Estado, medio de liberación, de organización, fue también y sigue siendo un medio de opresión. Lo humano y lo inhumano se revelan en todos los dominios con la misma necesidad, como dos aspectos de la necesidad histórica, como dos facetas del crecimiento del mismo ser. Pero estos dos aspectos, estas dos facetas, no son iguales y simétricas, como el Bien y el Mal en ciertas teologías (el maniqueísmo). Lo humano es el elemento positivo; la historia es la historia del hombre, de su crecimiento, de su desarrollo. Lo inhumano no es más que el aspecto negativo: es la alienación, por otra parte inevitable, de lo humano. Es por ello que el hombre, al fin humano, puede y debe destruirla, rescatándose a sí mismo de su alienación.

Al liberarla de interpretaciones místicas y metafísicas, de toda hipótesis fantasiosa sobre la «caída», la «falta», la «decadencia», el «mal», etcétera, Marx dio pues un sentido preciso a la antigua y confusa teoría de la alienación. Mostró que la alienación del hombre no se define religiosa, metafísica o moralmente. Las metafísi-

cas, las religiones y los sistemas morales contribuyeron, por el contrario, a alienar al hombre, a arrancarlo de sí mismo, a desviarlo de su conciencia verdadera y de sus verdaderos problemas. La alienación del hombre no es ideal y teórica, es decir, no ocurre sólo en el plano de las ideas y de los sentimientos; es también y sobre todo práctica, y se manifiesta en todos los dominios de la vida práctica.

El trabajo está alienado, sojuzgado, explotado, se ha vuelto fastidioso, humillante. La vida social, la comunidad humana, se halla disociada en clases sociales, enajenada, deformada, transformada en vida política, falseada, utilizada por medio del Estado. El poder del hombre sobre la naturaleza, lo mismo que los bienes producidos por ese poder, se hallan acaparados, y la apropiación de la naturaleza por el hombre social se transforma en propiedad privada de los medios de producción. El dinero, símbolo abstracto de los bienes materiales creados por el hombre (es decir, del tiempo de trabajo social medio necesario para producir tal o cual bien de consumo), domina como amo a los hombres que trabajan y producen.

El capital, esta forma de la riqueza social, esta abstracción (que, en cierto sentido, y tomado en sí mismo, no es más que un juego de letras comerciales y bancarias) impone sus exigencias a la sociedad entera e implica una organización contradictoria de esta sociedad: la servidumbre y el empobrecimiento relativos de la mayor parte de sus miembros.

De este modo los productos del hombre escapan a su voluntad, a su conciencia, a su control. Toman formas abstractas: el dinero, el capital, los que en lugar de ser reconocidos como tales y de servir como tales (es decir, como intermediarios abstractos entre individuos actuantes), se convierten, por el contrario, en realidades soberanas y opresivas. Y ello en beneficio de una minoría, de una clase privilegiada que utiliza y mantiene ese estado de cosas. Lo abstracto se convierte así, abusivamente, en lo concreto ilusorio y

sin embargo demasiado real que abruma a lo concreto verdadero: lo humano.

La alienación del hombre se revela así en su temible extensión, en su real profundidad. Lejos de ser sólo teórica (metafísica, religiosa y moral, en una palabra, ideológica), es también y sobre todo práctica, o sea económica, social y política. En este plano real, se manifiesta en el hecho de que los seres humanos se hallan sometidos a fuerzas hostiles que no son, sin embargo, más que el producto de su actividad, pero que se han vuelto contra ellos y los arrastran hacia destinos inhumanos: crisis, guerras, convulsiones de toda clase.

Resumamos ahora esta historia del hombre, considerada desde el punto de vista filosófico.

Ante todo hay verdadera historia del hombre, es decir desarrollo, formación activa, crecimiento hacia la autorrealización. La especie humana sigue la ley del devenir, que se manifiesta ya en las especies animales: apareció, se desarrolló y quizá se dirija de este modo hacia su fin. Pero en la actualidad es imposible preverlo, determinar las circunstancias en que tal fin ocurriría, y, por consiguiente, tenerlo en cuenta.

La antropología, ciencia de los orígenes y del desarrollo primitivo del hombre, puede investigar cómo y por qué esta especie recibió el privilegio magnífico y temible de actuar sobre la naturaleza en lugar de seguir pasivamente sus leyes. Puede investigar cómo y por qué el devenir humano (el devenir de la especie humana) es un devenir social, un devenir en el plano de la actividad y de la conciencia —es decir, una historia propiamente dicha— en lugar de seguir siendo un devenir biológico y fisiológico, en el plano de la naturaleza y de la evolución natural. Esta ciencia debe proseguir sus investigaciones sobre el papel del cerebro y de la mano, del lenguaje, de las herramientas primitivas, etcétera, libre de toda hipótesis especulativa y metafísica.

Cualesquiera que sean los resultados de esta investigación, un hecho es indudable: el hombre (la especie humana), que lucha contra la naturaleza y la domina en el curso de un devenir propio, no puede separarse de ella. La lucha misma es una relación y un vínculo, el más estrecho de todos. Debido a su actividad, a su trabajo creador, la especie humana multiplicó las relaciones con la naturaleza, en lugar de romperlas para lanzarse hacia un desarrollo puramente espiritual. La relación del hombre con la naturaleza es una relación dialéctica: una unidad cada vez más profunda en una lucha cada vez más intensa, en un conflicto siempre renovado que toda victoria del hombre, toda invención técnica, todo descubrimiento, toda extensión del sector de la naturaleza dominado por el hombre viene a resolver en su provecho.

El hombre no se desarrolla, pues, más que en relación con este «otro» de sí que lleva en sí mismo: la naturaleza. No ejerce su actividad ni progresa más que haciendo surgir del seno de la naturaleza un mundo humano. Es el mundo de los objetos, de los productos de la mano y del pensamiento humano. Tales productos no son el ser humano, sino sólo sus «bienes» y sus «medios». No existen más que por él y para él; no son nada sin él, porque son el producto de su actividad; recíprocamente, el ser humano no es nada sin esos objetos que lo rodean y le sirven. En el curso de su desarrollo el hombre se expresa y se crea a sí mismo a través de este «otro» de sí constituido por las innumerables cosas elaboradas por él. Al tomar conciencia de sí mismo, como pensamiento humano o como individualidad, el hombre no puede separarse de los objetos, bienes y productos. Aunque se distingue de ellos e inclusive se les opone, tal cosa no puede suceder más que en una relación dialéctica: en una unidad.

Pero he aquí que, en el curso de este desarrollo, ciertos productos del hombre adquieren inevitablemente una existencia independiente. Inclusive lo más profundo y esencial de sí mismo; su pensamiento y sus ideas le parecen originados fuera de él. Las formas de su actividad, de su poder creador, se liberan del sujeto humano, y éste comienza a creer en su existencia independiente. Estos feti-

ches —que van desde las abstracciones ideológicas y el dinero hasta el Estado político— parecen vivientes y reales, y lo son en cierto sentido, ya que reinan sobre lo humano.

El ser humano que se desarrolla no puede, pues, separarse de este «otro» de sí mismo constituido por los fetiches. Además los bienes sin los cuales no existiría ni por una hora, y que sin embargo no son «él», se hallan indisolublemente ligados al ejercicio de sus funciones y de sus poderes. La libertad no puede consistir en la privación de los bienes, sino, por el contrario, en su multiplicación. La relación del hombre con los bienes no es, pues, esencialmente una relación de servidumbre, salvo en una sociedad donde los bienes son sustraídos a las masas humana y acaparados por una clase que se apoya en una organización y un fetichismo adecuados.

La relación del ser humano con los fetiches difiere por lo tanto de su relación con los bienes. La relación dialéctica del hombre con los bienes se resuelve normalmente, y en todo momento, mediante una toma de conciencia del hombre como vida propia y goce apropiado de su vida, como poder sobre la naturaleza y sobre su propia naturaleza. Pero la relación del hombre con los fetiches se manifiesta como enajenación de sí y pérdida de sí; es esta relación la que el marxismo llama alienación. Aquí el conflicto no puede resolverse más que mediante la destrucción de los fetiches, mediante la supresión progresiva del fetichismo y la recuperación por el hombre de los poderes que los fetiches dirigieron contra él: mediante la superación de la alienación.

La historia humana aparece ahora en toda su complejidad. Es un proceso natural en el cual el hombre no se separa de la naturaleza y crece como un ser de la naturaleza. Pero si el proceso de un ser que lucha contra la naturaleza y conquista, a través de este conflicto y en lucha incesante, a través de contradicciones, obstáculos, crisis y saltos sucesivos, grados cada vez más altos poder y conciencia.

El hombre no se hace humano más que al crear un mundo humano. Llega a ser él mismo en y por su obra, sin confundirse con ella y sin embargo sin separarse ella.

La producción activa por el hombre de su propia conciencia interviene en el proceso natural de su crecimiento, sin quitarle por eso el carácter de proceso natural, hasta el momento en que, mediante un salto decisivo, el ser humano llega a ser capaz de organizar su actividad de manera consciente y racional.

En el curso de este desarrollo, de por sí complejo, surge otro factor de complejidad: el mundo inhumano (falsamente humano) de los fetiches. Por consiguiente, la historia humana muestra la interpenetración e interacción incesantes de tres aspectos o elementos: el elemento espontáneo (biológico, fisiológico, natural); el elemento reflexivo (la conciencia naciente, débilmente diferenciada en sus comienzos, pero sin embargo ya real y eficaz); el elemento aparente, ilusorio (lo inhumano de alienación y los fetiches).

Sólo el análisis (dialéctico) puede distinguir estos elementos, perpetuamente en conflicto en el movimiento real de la historia.

A quienes este análisis del devenir humano les parezca ficticio se les puede responder con múltiples ejemplos tomados precisamente de ese devenir. Consideremos aquí, a manera de ilustración, un hecho como el lenguaje. Es a la vez práctico (sirve) y teórico (expresa, permite pensar). El lenguaje, es decir, un idioma determinado, nace, crece, se desarrolla y muere por un proceso espontáneo, natural. Es verdad que el pensamiento y la conciencia intervienen en este proceso; pero aparecen en él naturalmente, sin quitarle el carácter natural. Excepción hecha, sin embargo, del momento en que, en condiciones favorables, un lenguaje alcanza un cierto grado de desarrollo; entonces llega a un punto crítico; se convierte en objeto de una elaboración consciente por los escritores, los gramáticos, los juristas y abogados, etc. Se halla entonces frente a problemas difíciles. Si este lenguaje (es decir, los hombres que se sirven de él) resuelve esos problemas, conserva e inclusive

enriquece sus caracteres espontáneos y naturales, volviéndose al mismo tiempo expresión consciente y racional; si mantiene, superándose en el sentido de la razón y de la conciencia clara, su vitalidad y su frescura, alcanza entonces un grado superior, a través de un salto y de una prueba decisiva. De otro modo declina, ya sea por un proceso natural, ya por academismo y abstracción. Con este complejo devenir están estrechamente ligadas las ilusiones ilógicas: la de los poetas que creen que la inspiración y las musas suscitan su verbo; la de los teólogos que, como de Bonald, pretenden que su Dios es el creador de las palabras; la de los metafísicos, para quienes las palabras corresponden a «ideas» puras y absolutas, etcétera.

El mismo proceso complejo de triple aspecto —en el cual el elemento consciente llega siempre, en un momento decisivo, a dominar el elemento espontáneo y criticar el elemento ilusorio— podría señalarse en todas estas realidades prácticas, históricas y sociales: la nación, la democracia, la ciencia, la individualidad, etcétera.

Dicho esto ¿qué es el comunismo, siempre desde el punto de vista filosófico? No se define como un ideal, como un paraíso sobre la Tierra y en un porvenir incierto. No se define tampoco como un estado de cosas ordenado y previsto por un pensamiento racional pero abstracto. Esas anticipaciones, esas utopías, esas construcciones imaginarias son excluidas por un método racional: el del marxismo, o sea el de la sociología científica.

El comunismo científico se determina por el movimiento integral de la historia, por el devenir del hombre considerado en su totalidad. Es necesario comprobar, objetiva y científicamente, que ese devenir se orienta hacia una etapa actualmente previsible (aunque probablemente no deba ser la última), etapa que por una definición justificable y justificada lleva desde ya el nombre de comunismo.

En primer lugar la especie humana (allí donde encuentra condiciones favorables o puede crearlas) tiende como toda especie viviente, pero con sus características propias, y por un proceso es-

pontáneo y natural, hacia un cierto grado de realización. Y ello a pesar de las dificultades y obstáculos y a pesar de los elementos de regresión, de decadencia, de destrucción interna que se revelan durante este proceso; es decir, a pesar de las contradicciones y las formas de alienación o más bien a través de ellas.

La conciencia y el pensamiento se integran en este proceso; no lo condicionan, pues se ve claramente que son, por el contrario, condicionados por él: aparecen y crecen naturalmente, en el curso del proceso natural. El conocimiento, la razón, nacen y son al principio inseguros, débiles, impotentes; después se afirman, se confirman, extienden el sector dominado, se formulan. Llega finalmente un momento decisivo, un punto crítico, con complejos problemas; el momento en que la razón debe y puede dominar todas las actividades humanas, a fin de organizarlas racionalmente.

Es el momento en que deben ser criticadas, denunciadas y superadas las múltiples ilusiones ideológicas. Y con ellas todos los fetichismos, todas las formas de la actividad humana alienadas y vueltas contra el hombre.

El comunismo se define, pues:

1) Como el momento histórico en que el hombre, habiendo reencontrado conscientemente su conexión con la naturaleza (material), se realiza en su actividad natural, pero en las condiciones de un poder ilimitado sobre esa naturaleza, con todo el aporte de una larga lucha y todo el enriquecimiento de una larga historia.

2) Como el momento en que la razón emerge decididamente, organiza el grupo humano y supera (sin suprimirlo sino conservando, por el contrario, lo esencial de sus ricas conquistas) el largo proceso natural, contradictorio, accidentado, doloroso, que fue la formación del hombre.

3) Como el momento en que la alienación múltiple (ideológica, económico-social, política) de lo humano se halla poco a poco superada, reabsorbida y abolida (sin que por ello —repitámoslo--

sea suprimida la riqueza material y espiritual conquistada a través de esas contradicciones).

Esta definición filosófica de comunismo no puede separarse de las otras determinaciones que encontraremos más adelante.

La superación de la alienación implica la superación progresiva y la supresión de la mercancía, del capital y del dinero mismo, como fetiches que reinan de hecho sobre lo humano.

Implica también la superación de la propiedad privada: no la supresión de la apropiación personal de bienes, sino de la propiedad privada de los medios de producción de esos bienes (medios que deben pertenecer a la sociedad y pasar al servicio de lo humano). La propiedad privada de los medios de producción entra, en efecto, en conflicto con la apropiación de la naturaleza por el hombre social. El conflicto se resuelve mediante una organización racional de la producción que quita a las clases y a los individuos monstruosamente privilegiados la posesión de esos medios. (Los textos de Marx sobre la alienación y sus diferentes formas se hallan dispersos en toda su obra, a tal punto que su unidad permaneció inadvertida hasta fecha muy reciente.)

CAPÍTULO II

LA MORAL MARXISTA

El marxismo (materialismo dialéctico) aporta en primer lugar una crítica de los sistemas morales del pasado, y contribuye luego con indicaciones prácticas y teóricas para la creación de una nueva moral.

1) Los sistemas morales del pasado que los historiadores reconstruyen, expresaban, en cierto sentido, condiciones de existencia dadas e inevitables. Mientras las condiciones de la realización humana no estaban dadas o no eran alcanzables, mientras el poder humano sobre la naturaleza permanecía restringido, era necesario que los seres humanos limitasen sus deseos. Como eran débiles frente a la naturaleza, había que convertir la necesidad en virtud y dar un valor moral a la inevitable impotencia frente a la muerte, el sufrimiento y los problemas insolubles de la vida. Los deseos de los individuos franqueaban sin cesar los límites permitidos por las condiciones de existencia; el individuo pasaba de la moderación al exceso. Por lo tanto se hacía necesario dar a este hecho —la moderación, el límite impuesto a los individuos por las condiciones de existencia y el nivel de desarrollo— el valor de una regla y el sentido de una disciplina social. Los individuos que violaban la regla se hallaban tanto entre los mejor dotados como entre los menos dotados, los más violentos y los más brutales. Criminales y genios cayeron siempre bajo la misma reprobación moral, que expresaba el promedio social: el nivel de desarrollo «medio» alcanzado (material y espiritualmente) por la sociedad considerada.

Sin embargo los sistemas morales y las costumbres no expresaban las condiciones de existencia más que bajo una forma indirecta,

confusa, alienada; o expresaban, si se quiere, las condiciones de la existencia humana alienada. Por lo tanto las reglas, las disciplinas, las sanciones y las represiones inevitables nunca aparecieron en su verdad práctica y con su sentido real. Siempre se relacionaron (es decir, fueron relacionadas por los individuos que las promulgaban) con decretos misteriosos, con potencias oscuras. Los sistemas morales y costumbres del pasado, con algunas pocas excepciones (la moral epicúrea, por ejemplo) fueron, pues, teológicos o metafísicos. La regla práctica se presentó siempre como el resultado de un imperativo trascendente. La acción concorde con la disciplina adquirió el prestigio misterioso del mérito, de la gracia y de la virtud. En cuanto a la acción no concordante con ella, fue igualmente valorada según un baremo de origen oscuro y recibió los curiosos nombres de pecado, falta, mancha, entidades difíciles brutalmente materiales y místicas.

Y ahora el mecanismo de la alienación moral se halla desarmado. En primer lugar, los hábitos y los sistemas morales tendían siempre a fijar e inmovilizar la sociedad, pues condenaban lo excepcional y lo nuevo. Al rechazar toda iniciativa, la del criminal y la del genio, la del destructor y la del creador, la moral y las costumbres reinantes sancionaban necesariamente el *statu quo* ya se tratara de las virtudes del ciudadano antiguo, del guerrero feudal o del comerciante capitalista. Frente a la moral, las iniciativas criminales o creadoras se confundían necesariamente, en una confusión que dura todavía. La reprobación moral comenzó siempre por castigar al individuo audaz, alcanzándolo con frecuencia en lo más íntimo de su pensamiento, llenándolo de escrúpulos, de duda, de mala conciencia. Tanto la historia de los actos como de los pensamientos humanos pueden dar prueba de ello.

En segundo lugar, los sistemas morales confirieron a las acciones y a los pensamientos un coeficiente ilusorio, una resonancia mistificadora. Por ejemplo, la simple paciencia ante los límites de la actividad individual o ante el sufrimiento tomó la apariencia de una virtud: la resignación estoica o cristiana. Una situación muy simple, una pasividad inevitable adquirieron entonces, para el

moralista y para el individuo de formación moral, una importancia y un valor enormes. De allí a sufrir voluntariamente o limitarse para experimentar esta presión de importancia moral, no hay más que un paso, dado rápido y frecuentemente. El hombre se precipita entonces hacia sus cadenas, creyendo encontrar allí su libertad. Y cuando tropieza con sus límites y experimenta dolorosamente el carácter finito y limitado de su ser, cree hallar el infinito moral. La expresión «grandeza moral» es engañosa, porque la moral no hace nunca más que codificar y legalizar —en lo interior del individuo, bajo la forma de conciencia moral; en lo exterior, bajo la forma de sanción y predicación— la práctica social media en un momento dado.

En el curso de la historia, pues, todo progreso sólo ha podido realizarse a pesar de los sistemas morales reinantes o contra ellos. Cuando las condiciones de existencia cambiaban, la moral vigente trataba de frenar o disimular esos cambios. Hasta el día en que alguien, creador en el terreno moral, trataba de adaptar los valores aceptados a las condiciones nuevas, exponiéndose por ello a la persecución (a pesar de que hacía a esos valores el servicio de salvarlos. Sócrates, etc.).

En tercer lugar, y sobre todo, los sistemas morales relacionados con un decreto o imperativo misterioso podían ser utilizados por quienes pretendían promulgar tal decreto y representar ese poder misterioso. En otros términos, los sistemas morales fueron siempre, o se transformaron siempre, en instrumentos de dominación de una casta o clase social. Marx mostró de mil maneras que nunca hubo una moral de amos y una moral de esclavos, sino sistemas morales establecidos por los amos para los esclavos. Las condiciones de existencia legitimadas por los sistemas morales permitieron siempre esta dominación, que la formulación moral venía en seguida o coronar, sancionar y perfeccionar (de igual modo que la formulación jurídica y religiosa). Cuando los dominados llegaban a introducir en las costumbres y los sistemas morales sus valores propios (por ejemplo, el respeto y el culto del trabajo en la época moderna), éstos se transformaban pronto en instrumentos de ex-

plotación. Los amos no se preocupaban demasiado por ajustarse a las normas; sabían interpretar las obligaciones morales o violarlas sin vacilaciones cuando les molestaban. Es por ello que todos los sistemas morales del pasado terminaban en el fariseísmo o en la inmoralidad pura y simple. La moral ha creado la inmoralidad; primero, considerando inmoral todo acto excepcional u obligándolo a realizarse en la sombra, en la zona maldita de lo anormal; y después porque las clases dominantes prescindían perfectamente de los valores que destinaban al uso de las clases oprimidas.

Tanto el derecho como la moral sancionaron siempre las relaciones y condiciones existentes, a fin de inmovilizarlas e inclinarlas en el sentido de la dominación de las clases económicamente privilegiadas y políticamente reinantes.

Por lo tanto la alienación moral no se halla separada —histórica, social o prácticamente— de las otras formas de alienación: la ideología general, el derecho, la religión, etcétera.

2) Pero sería absolutamente falso no atribuir al marxismo más que una posición negativa y crítica frente al problema moral. Sería calumnioso atribuir a los marxistas una especie de cinismo inmoralista, cuando la crítica dialéctica se aplica simultáneamente a la moral y al inmoralismo pasados, mostrando cómo uno engendra al otro. El cinismo inmoralista se halla en los representantes (literarios, ideológicos, políticos) de la burguesía decadente, o también en ciertos individuos desclasados que rechazan toda moral al mismo tiempo que la moral establecida.

El marxismo afirma que actualmente es necesario crear una nueva ética, liberada de la alienación moral y de la alienación ideológica; se niega a establecer valores fuera de lo real, y por lo tanto busca en lo real el fundamento de las valoraciones morales.

Ante todo, en la sociedad moderna dividida en clases una de ellas juega un papel privilegiado, en el sentido profundo de esa palabra. Es el proletariado. Sólo él puede, mediante su acción, poner fin a la

alienación humana, porque la vive y la sufre por entero. Sólo él puede liberar a la sociedad y al hombre liberándose a sí mismo, porque soporta todo el peso de la opresión y de la explotación. En su condición de clase oprimida, el proletariado aceptó largo tiempo los valores morales que le fueron impuestos y lo mantenían sometido: resignación, humildad, aceptación pasiva, etcétera. Como parte integrante de la clase sojuzgada, el proletariado hallaba en la moral una compensación ficticia y una recompensa ilusoria: era un pobre «meritorio», un «bravo y honesto trabajador», siempre que aceptara sin discusión los estrechos límites de su actividad. El proletariado no llegaba, como clase oprimida, a crear sus valores propios, y menos aún a hacerlos admitir. El trabajo, y sobre todo el trabajo material, era despreciado. De igual modo, y en un plano análogo aunque un poco diferente, las mujeres continuaban sojuzgadas o explotadas, y por lo tanto la maternidad no fue jamás reconocida plenamente como función social y como valor, ni el trabajo doméstico como un trabajo social.

El proletariado ascendente se comporta de un modo por completo distinto. Marx y los marxistas comprobaron este hecho y mostraron sus razones, es decir, su racionalidad profunda. La clase ascendente se libera de los valores ilusorios y crea sus valores propios, su heroísmo, sus virtudes. Como trabajador explotado y oprimido, el proletariado sólo necesita paciencia y resignación. Pero como individuo consciente de su clase, y por lo tanto del papel histórico de esta clase, tiene necesidad de coraje, de sentido de las responsabilidades, de entusiasmo; debe adquirir conocimientos múltiples y considerar como valores, la lucidez en la acción y la comprensión de las situaciones.

Oprimido y sumiso, el proletariado considera la obediencia como una virtud. Pero cuando actúa —en la lucha económica y política— la iniciativa, la disciplina, el sentido de las responsabilidades se convierten para él necesariamente en valores. Debe adquirirlos; para él es una cuestión de vida o muerte. Tiene así acceso a una esfera superior de actividad: su aporte consiste especialmente en una ética nueva, que resuelve —sea dicho al pasar— proble-

mas en apariencia insolubles; por ejemplo, la necesidad de unir la disciplina colectiva con la iniciativa individual resuelve prácticamente, en el dominio limitado pero profundamente real de la acción, el viejo conflicto entre lo individual y lo social.

Marx afirmó, en un artículo acerca de estos problemas, que para el proletariado estas virtudes nuevas son aún más necesarias que el pan cotidiano.

3) Abordemos ahora el problema general. ¿Es posible fundar sobre lo real valores humanos? ¿Es posible no dejarlos caer fuera de lo real, en lo ideal abstracto?

Marx y el marxismo responden que sí. Sólo el idealismo tradicional, esta forma ideológica (metafísica) de la alienación humana, colocaba lo ideal fuera de lo real: en el vacío, en lo abstracto, en lo irreal.

Lo real no es inmóvil, dado y acabado. Es devenir, y por lo tanto posibilidad. Lo posible, que surge actualmente en el horizonte y que implica el devenir actual, es la realización del hombre.

Si la resignación ya no tiene sentido y la pasividad no puede ya pasar por una virtud, es porque otra cosa llega a ser posible. El poder del hombre sobre la naturaleza es lo suficientemente fuerte para que desde ahora toda resignación se relegue por sí misma en lo irracional y lo absurdo.

El marxismo no trae un humanismo sentimental y quejumbroso. Marx no se ocupó del proletariado porque se halla oprimido, para lamentarse de su opresión. Mostró cómo y por qué el proletariado puede liberarse de la opresión y abrir el camino hacia todas las posibilidades humanas. El marxismo no se interesa en el proletariado en la medida en que es débil,[10] sino en la medida en que es una fuerza; no porque es ignorante, sino porque debe asimilar y

10 Como ocurre en el caso de las personas «caritativas», de ciertos utopistas, de los «paternalistas», sinceros o no...

enriquecer el conocimiento; no porque la burguesía lo haya sumido en lo inhumano, sino en la medida en que lleva en sí mismo el porvenir del hombre, y rechaza como inhumana esta vanidad burguesa. En una palabra, el marxismo ve en el proletariado su devenir y su posible. Lo ideal sin idealismo se halla en la idea de hombre: en la idea de su total desarrollo y de su realización. La idea del hombre total, que se sumerge en lo más profundo del devenir real, funda la nueva ética de dos maneras:

a) El estudio científico —fisiológico, psicológico, pedagógico, etc.— del ser humano permitirá determinar las condiciones objetivas de su realización. Las leyes de este devenir humano se transforman sin discusión posible y sin dificultades teóricas en reglas de acción, en normas. El hecho humano así determinado y tomado en su movimiento no puede oponerse al derecho; la regla técnica fundada en la observación y la experiencia no puede oponerse al valor. Una técnica pedagógica, por ejemplo, que permite orientar el desarrollo del niño, adquiere por eso mismo un valor destacado.

b) ¿Cómo avanzar hacia el hombre total? Mediante superación de las condiciones de existencia actuales (superación que se ha hecho posible debido a las contradicciones internas y a los problemas que éstas plantean).

Respecto del sentido dialéctico, bastante complejo, de la palabra «superación», que significa a la vez abolir esas condiciones y elevar a un nivel superior lo real que ellas limitan, conviene consultar los tratados especiales de lógica y remontarse a las fuentes del pensamiento dialéctico: Hegel y Marx.

La superación concebida de este modo implica un imperativo social, y también un imperativo —es decir, una ética— en la escala individual. ¡Que el individuo, que cada individuo, se supere! Esta superación dialéctica en nada se parece a una libertad arbitraria; el individuo que creyera sobrepasar sus límites mediante su propia fantasía se encerraría, por el contrario, más estrechamente en ellos (como ocurre con demasiada frecuencia en la fantasía, en la especulación abstracta y en la invención fantasmagórica). Supe-

rarse es ir en el sentido del devenir, hacia el hombre total. Es, por lo tanto, participar cada vez más ampliamente en este devenir, en sus posibilidades en todos los dominios. La superación implica por lo tanto un imperativo de conocimiento, de acción, de realización creciente. Así concebido, el imperativo no interviene en la vida y en lo real. Emerge de la realidad; no es más que la expresión ética del devenir. Es un ideal sin ilusión ideológica o idealista.[11]

El individuo, como la especie humana, se desarrolla, y ello en un doble sentido. La individualidad se desarrolla en el individuo mismo, durante el curso de su vida; pero la individualización del hombre se desarrolla en la historia; es un hecho social e histórico. Cada época tuvo su tipo dominante de individualidad.

En este desarrollo social del individuo vuelven a hallarse el entrelazamiento y los conflictos de tres aspectos o elementos: un elemento natural, vital y espontáneo (herencia, raza, «temperamento» fisiológico y psicológico, dones naturales, etc.); un elemento reflexivo (cultura, educación, formación, experiencia individual y social), y finalmente un elemento ilusorio (errores respecto de sí mismo, compensaciones morales y metafísico-religiosas, consuelos, trasposiciones ideológicas, imaginación, quimeras, abstracción, etc.). En cada época el elemento ilusorio, particularmente moral, completa en apariencia la realidad y da a los individuos la impresión de una realización total que no es más que un engaño.

¿Qué es lo que hubo hasta ahora? Esbozos de individualidad plenamente humana, esbozos más o menos logrados según las épocas, las circunstancias, los dones espontáneos.

En el individualismo de origen burgués, en particular, la ilusión ideológica, moral, metafísica y religiosa tomó proporciones inquietantes. El individuo se cree realizado, y continúa siendo, más

11 Cf. especialmente el Manuscrit économico-philosophique, escrito por MARX en 1844, cEuvres Phil., Ed. Costes, t. VI.

que nunca un esbozo precario. La sociedad individualista (burguesa) exalta al individuo y la libertad del individuo; pero hace un siglo que la literatura, la novela, la poesía, confiesan sin cesar el fracaso de la individualidad y se lamentan de ello. La burguesía exalta la individualidad en apariencia, para destruirla de hecho. Es ésta una de sus más profundas contradicciones.

Este individualismo corresponde en primer lugar a un hecho histórico: libre competencia, que apareció en los orígenes de la sociedad capitalista; y en segundo lugar a una ideología mixtificadora: la burguesía utiliza su individualismo natural para desintegrar a las demás clases, y particularmente a la clase para ella amenazante, el proletariado, en una polvareda de individuos y conciencias separadas.

La verdadera individualidad tenderá hacia el hombre total, vitalidad natural en expansión y lucidez completa, capaz de acción práctica y de pensamiento teórico, que ha superado las actividades mutiladas, incompletas (los trabajos parciales y divididos).

Éste será, dice Marx, el individuo libre en una sociedad libre. Desde este punto de vista el comunismo, que fue ya definido como la superación de la alienación humana en general, se define también como la superación de la alienación y de los conflictos internos del individuo. En esta dirección aparecen ya las primeras figuras del hombre nuevo, que supera el conflicto de la teoría y de la práctica, de la vida espontánea y de la vida reflexiva, para reunir en sí mismo, en una síntesis más alta, esos aspectos opuestos. De este modo el marxismo renueva la idea del hombre y del humanismo dándole un sentido plenamente concreto. Ha subvertido, revolucionado la vieja filosofía.

Ha eliminado el pensamiento abstracto, contemplativo especulativo, en una palabra, metafísico. Pero al mismo tiempo realiza —transformándolas profundamente— las ambiciones de esta vieja filosofía, sus investigaciones sobre la Lógica, el Método, la Teoría del conocimiento, la Razón y el Hombre.

CAPÍTULO III

LA SOCIOLOGÍA MARXISTA O MATERIALISMO HISTÓRICO

Como sociología científica el marxismo lleva un nombre que se hizo clásico: el de *materialismo histórico*.

Sólo existen, sociológicamente hablando, los individuos y sus relaciones. La Sociedad como entidad general, no posee ninguna especie de existencia aparte de los individuos que la componen. No hay ser colectivo, alma de los pueblos o de los grupos. Son éstas cualidades ocultas, imaginadas por sociólogos que se creían científicos y eran metafísicos. Bajo el nombre de «Sociedad» en general elevaban al rango de verdad absoluta ciertos caracteres, o todos los caracteres de la sociedad existente. Por lo tanto eran de hecho, y a veces con las mejores intenciones del mundo, los apologistas de esta sociedad, sus ideólogos. No comprendían el devenir de la sociedad concreta, ni su estructura real, ella misma cambiante.

Los seres humanos hacen su vida (social), su historia, y la historia general. Pero no hacen la historia en condiciones elegidas por ellos, determinadas por un decreto de su voluntad. Es cierto que desde los orígenes de la humanidad el hombre (social e individual) es activo, pero de ningún modo se trata de una actividad plena, libre y consciente. En la actividad real de todo ser humano hay una parte de pasividad más o menos grande, que disminuye con el progreso del poder y la conciencia del hombre, pero jamás desaparecerá por completo. En otros términos, es necesario analizar dialécticamente toda actividad humana. Actividad y pasividad se consignan en ella. El individuo modifica, mediante su acción, la naturaleza y el mundo que lo rodean, pero soporta condiciones que de ningún modo ha creado: la naturaleza misma, su propia naturaleza, los demás seres humanos, las modalidades ya estable-

cidas de la actividad (tradiciones, herramientas, división y organización del trabajo, etcétera). Debido a su misma actividad los individuos entran pues en relaciones determinadas, que son relaciones sociales. No pueden separarse de estas relaciones: su existencia depende de ellas, de igual modo que la naturaleza misma de su actividad, sus límites y sus posibilidades. Lo que equivale a decir que su conciencia no crea esas relaciones, sino que está, por el contrario, comprometida en ellas, y por lo tanto determinada por ellas (aunque la conciencia interviene realmente y puede a veces liberarse de esas relaciones, no lo hace más que para precipitarse en lo imaginario y la abstracción). Así, las relaciones en las cuales entra necesariamente, ya que no puede aislarse, constituyen el ser social de cada individuo; y es el ser social quien determina la conciencia, no la conciencia quien determina el ser social. El campesino tiene conciencia e ideas de campesino; es evidente que ni su conciencia ni sus ideas crean íntegramente su relación con la tierra, la organización de su trabajo, sus instrumentos, sus relaciones con sus vecinos, con su comuna, su región, su país, etc.

Los ejemplos se podrían multiplicar. Aunque es verdad que en el curso de su desarrollo la conciencia y el pensamiento se liberan de las relaciones inmediatas y locales (relaciones simples con el medio), jamás se separan de ellas. ¡Admitirlo sería aceptar la ilusión ideológica e idealista! La extensión y la profundización de la conciencia, la aparición y el fortalecimiento del pensamiento racional se hallan también condicionados por las relaciones sociales (por el desarrollo de las comunicaciones y el cambio, por la vida social que se organiza y se concentra en las grandes ciudades comerciales e industriales etcétera).

¿Pero qué son esencialmente esas relaciones sociales? Ciertamente son, y así se nos presentan, sobre todo en nuestra época, extremadamente complejas. ¿Es posible separar de su entrelazamiento relaciones fundamentales? ¿Es posible distinguir, para usar una metáfora, pisos o sedimentos sucesivos sobre una base?

Marx y los marxistas afirman que sí. Hay relaciones fundamentales; el edificio de toda sociedad reposa sobre una base. En una casa, ciertamente, lo que importa son los pisos, las piezas habitables. ¿Pero es ésta una razón para despreocuparse de la base y de los cimientos, para olvidar que estos cimientos determinan la forma, la altura, la estructura del edificio, es decir, las grandes líneas esenciales (aunque dejando indeterminados los múltiples detalles y más aún las ornamentaciones? Pensar de otro modo es creer que se puede comenzar una casa por el techo y terminarla por la base. Pensar que en una sociedad las ideas son fundamentales, es creer que porque las ventanas son necesarias y dan luz a las piezas constituyen la causa de la casa.

Las relaciones fundamentales para toda sociedad son las relaciones con la naturaleza. Para el hombre la relación con la naturaleza es fundamental, no porque siga siendo un ser de la naturaleza (interpretación falaz del materialismo histórico) sino, por el contrario, porque lucha contra ella. En el curso de esta lucha, pero en las condiciones naturales, arranca a la naturaleza lo que necesita para mantener su vida y superar la vida simplemente natural. ¿Cómo? ¿Por qué medios? Por el trabajo, mediante los instrumentos de trabajo y la organización del trabajo.

Así y sólo así los hombres producen su vida, es decir superan la vida animal (natural), aunque no pueden evidentemente liberarse de la naturaleza por un decreto soberano. Los hombres no superan la naturaleza más que dentro de ciertos límites, y en las condiciones determinadas por la naturaleza misma (clima, fertilidad del suelo, flora y fauna naturales, etc.).

Las relaciones fundamentales de toda sociedad humana son por lo tanto las *relaciones de producción*. Para llegar a la estructura esencial de una sociedad, el análisis debe descartar las apariencias ideológicas, los revestimientos abigarrados, las fórmulas oficiales, todo lo que se agita en la superficie de esa sociedad, todo el decorado: debe penetrar bajo esa superficie y llegar a las relaciones de

producción o sea las relaciones fundamentales del hombre con la naturaleza y de los hombres entre sí en el trabajo.

¿Qué es lo que revela este análisis? Ante todo, condiciones naturales, más o menos fundamentales modificadas por el hombre. Es éste el dominio de la ciencia que se denomina con frecuencia geografía humana, ciencia que tiene un objeto real y sólo se engaña cuando aísla ese objeto y deja de lado la historia. El análisis estudia entonces el suelo, el clima, los ríos y las aguas, su influencia sobre el poblamiento, el subsuelo, la flora espontánea o importada, etcétera.

Luego el análisis estudia las técnicas, los instrumentos. Es éste el dominio de una ciencia que se denomina con frecuencia tecnología, ciencia que también tiene un objeto real, pero se equivoca cuando lo aísla. La herramienta, el instrumento, no puede, en efecto, separarse de su empleo. La descripción tecnológica del instrumental no debe hacer olvidar que implica una división del trabajo, y que, además, esta organización del trabajo puede en cierta medida evolucionar de manera autónoma y reaccionar sobre el empleo, el rendimiento, el perfeccionamiento de ese instrumental.

Por consiguiente las relaciones de producción revelan al análisis tres factores o elementos: las condiciones naturales, las técnicas, la organización y la división del trabajo social. Es evidente que la estructura de una sociedad, la actividad de los individuos que la constituyen, su distribución, sus situaciones recíprocas, no pueden comprenderse si no se comienza por este análisis. Estos tres elementos constituyen lo que el marxismo llama las *fuerzas productivas* de una sociedad determinada.

Es igualmente claro que cada uno de estos elementos puede perfeccionarse, desarrollarse. Las fuentes naturales de una región pueden ser cada vez más explotadas: se descubren recursos nuevos, o, inclusive, objetos naturales que no eran susceptibles de ser usados por el hombre llegan a serlo; es así como todas las materias primas de la industria han sido descubiertas, dadas a conocer, utilizadas en el curso del desarrollo económico.

De igual modo, el instrumental se perfecciona. La conciencia interviene incesantemente en la invención técnica, sin poder por otra parte separarse del proceso total porque la invención no hace nunca otra cosa que resolver los problemas planteados por la técnica existente.

El nuevo instrumental reacciona sobre las relaciones sociales. Exige una nueva distribución de las fuerzas humanas que lo animan. Además estas exigencias de la técnica tienen continuamente consecuencias imprevistas que escapan a la conciencia, a la voluntad, al control de los hombres; lo mismo ocurre con toda modificación en los productos cuando, por ejemplo, hay un desplazamiento de mercados y centros de producción; individuos o regiones enteras quedan arruinadas, etcétera. Este hecho no tuvo, sin duda, poca relación con el horror natural que hasta el período moderno sintieron los hombres por los caminos, y con el mantenimiento del statu quo por medios ideológicos.

Aquí es necesario observar que un instrumental sólo es adoptado cuando corresponde a una necesidad. La tecnología debe así distinguir entre la invención o la introducción de un instrumento, su adopción, el área de su extensión, las necesidades a las que responde y los hábitos (ideologías) que se oponen a su adopción. El factor técnico —repitámoslo— no es único ni aislable; Marx precedió a los tecnólogos y les abrió el camino al llevar más lejos el análisis.

Ello significa que la división del trabajo y las relaciones que implica deben considerarse como un elemento distinto pero no separable. La división del trabajo tiene sus consecuencias propias, particularmente desde que establece la división entre el trabajo material y el trabajo no material (funciones de dirección, de mando, de administración; funciones intelectuales). Estas consecuencias se desarrollan en gran parte fuera de las previsiones, del control y de la voluntad de los hombres. El hecho de que los individuos mejor dotados dirijan la actividad de los demás individuos, en un grupo social dado, representa un progreso. Y que las condiciones que

permiten este progreso permiten también que una casta o clase acapare las funciones de dirección, es un hecho que la historia muestra con frecuencia; un hecho cuyas consecuencias debieron asombrar más de una vez a los contemporáneos.

Resulta de este análisis que las fuerzas productivas se desarrollan en el curso de la historia; de modo que cada uno de sus elementos sigue un proceso propio en el seno del conjunto, mas sin poder separarse de él.

Resulta también que este desarrollo de las fuerzas productivas (es decir, del poder humano sobre la naturaleza) conserva en el curso de la historia las características de un proceso natural. En efecto: su desarrollo escapa al control, a la conciencia, a la voluntad de los hombres, y ello aunque se trata de su actividad y de los productos de su actividad. ¿No es éste el sentido de toda la historia de los pueblos, de las instituciones y de las ideas?

No es que la conciencia humana sea irreal e ineficaz. Muy por el contrario. Como lo hemos visto en la parte filosófica de esta exposición, la conciencia misma nace, crece y se desarrolla naturalmente en el curso de este proceso natural. Pero sólo en y por el marxismo se convierte en conciencia plena, en conocimiento racional capaz de dominar y dirigir el proceso.

El crecimiento de las fuerzas productivas y del poder del hombre sobre la naturaleza pasa por grados, por niveles. Este poder es más o menos grande; las fuerzas productivas más o menos desarrolladas no están desvinculadas del nivel de civilización alcanzado por una sociedad dada. Lejos de ello. Si toda cultura presenta una originalidad cualitativa, no deja de suponer también una cierta cantidad de riquezas. La relación del hombre con la naturaleza, es decir, su poder sobre ella, condiciona la independencia relativa respecto de ella, tanto su libertad como su manera de gozar de la naturaleza. Las relaciones superiores y complejas que se expresan en la cultura implican y presuponen las relativamente simples relaciones de producción; esas relaciones complejas no pueden

introducirse desde afuera en la estructura de una sociedad; no pueden por lo tanto separarse de ella y estudiarse aisladamente.

El desarrollo de las fuerzas productivas, sus grados, niveles alcanzados, tienen por lo tanto una importancia histórica fundamental: constituyen el fundamento del ser social del hombre en un momento dado, y, por consiguiente, de las modalidades de su conciencia y de su cultura.

Examinemos ahora en sí mismo este hecho cuya importancia fue ya demostrada: la *división del trabajo*.

Determina una consecuencia inmediata o, más exactamente, se vincula con un fenómeno social de gran importancia. Al establecerse en el curso del desarrollo histórico, la división del trabajo implica la propiedad privada. Marx ha mostrado que ambos términos son correlativos. En efecto: los instrumentos, los medios de producción caen, al diferenciarse, en poder de grupos o individuos también diferenciados. El territorio y la tierra, como medios de producción, siguen la misma suerte. En esta etapa, además, la división del trabajo significa desigualdad de los trabajos. Las funciones de mando, por ejemplo, se distinguen de los trabajos materiales.

Esta diferenciación de los trabajos en «superiores» e «inferiores» no involucraría ningún inconveniente grave si se tratara de un desarrollo individual, si las funciones superiores pertenecieran a los individuos mejor dotados para tales trabajos (lo que todavía ocurre con frecuencia en las sociedades llamadas primitivas). Pero estando unida la diferenciación de los trabajos a la propiedad privada, ambos fenómenos actúan el uno sobre el otro en el curso del desarrollo histórico. Las funciones superiores permiten el acaparamiento de los medios de producción; se hacen hereditarias y se transmiten como la propiedad misma y junto con ella. Los trabajos inferiores (materiales) se hallan excluidos tanto de la propiedad como de las funciones superiores. En cuanto a éstas, ya no pertenecen a los individuos de acuerdo con sus dones naturales o cultivados sino a los grupos (y a los individuos que los integran) según

su lugar en la organización de la propiedad. Lo que equivale a decir que los individuos ya no tienen acceso a las funciones intelectuales, políticas o administrativas (que se diferencian cada vez más) en razón de su valor social, sino de su riqueza. Entonces aparecen las clases.

La estructura social, considerada ya no en su relación con la naturaleza (fuerzas productivas), sino como organización de la propiedad, de las funciones y de las clases sociales, es llamada por Marx modo de producción.

De acuerdo con lo que acabamos de ver, las fuerzas productivas y el modo de producción no pueden separarse. Históricamente, las fuerzas productivas determinan el modo de producción; así, el instrumental (la técnica) y la división del trabajo se hallan indisolublemente ligados. Y sin embargo estos aspectos o elementos del proceso total no se confunden; su determinación recíproca no es en modo alguno mecánica; poseen una independencia relativa y actúan sin cesar los unos sobre los otros. De igual manera que la división social del trabajo evoluciona en cierta medida independientemente del instrumental técnico, el modo de producción cambia (o no cambia), en cierta medida y hasta cierto punto, independientemente de las fuerzas productivas.

Sobre la base del desarrollo progresivo de las fuerzas productivas, y analizando la estructura de la división del trabajo, de la propiedad de las funciones sociales y de las clases, Marx mostró la sucesión histórica de cierto número de modos de producción determinados:

1. Dejemos de lado el comunismo primitivo. Vemos aparecer en seguida, en el curso de la prehistoria y de la historia, el modo patriarcal de producción, caracterizado ya por una forma determinada de propiedad (propiedad de la familia en un sentido muy amplio) y por una diferenciación de funciones y de clases (dominación de los hombres, autoridad del patriarca o del padre de familia, etc.).

2. Viene luego la economía fundada sobre la esclavitud y condicionada por un progreso técnico que permite la utilización rentable de los esclavos. Se orienta por lo tanto hacia la formación de una clase de amos, hacia la transmisión hereditaria, en una sociedad ya compleja, de las funciones de mando militar y político, de las funciones intelectuales, etcétera, al mismo tiempo que de la propiedad.

3. La economía feudal implica la explotación por una clase militar (guerrera) de una masa de productores aislados y vinculados al suelo (servidumbre).

4. La economía capitalista merece un estudio especial, objeto principal de la economía política.

No es éste más que un esquema extremadamente general. Modos de producción mixtos o aberrantes han existido en todos los momentos de la historia. Este orden de sucesión, que representa el progreso económico a través de convulsiones espantosas, sólo se ha desarrollado teóricamente y en las mejores condiciones históricas, o sea en Europa occidental. Los modos de producción siempre coexistieron y coexisten todavía, actuando y reaccionando los unos sobre los otros, sin límites estrictos, aun siendo diferentes. Y un modo de producción puede presentar matices y variantes innumerables como ocurre, por ejemplo, con el feudalismo: el feudalismo asiático difiere de feudalismo europeo, etc.

Cada modo de producción tuvo un período de crecimiento, de apogeo, de declinación, y sufrió una crisis final (sin contar las crisis internas, momentáneas o más profundas, en el curso de este desarrollo).

En el análisis de las fuerzas productivas una contradicción, una lucha, un conflicto se coloca en primer plano: la lucha del hombre contra la naturaleza.

En el análisis de los modos de producción aparecen múltiples conflictos y contradicciones; primero y sobre todo los conflictos entre clases sociales. Aquí lo que llama la atención y se revela como el

fenómeno esencial es la lucha del hombre contra el hombre y la explotación del hombre por el hombre.

La historia de cada modo de producción se ha desarrollado, pues, de manera dramática, a través de múltiples conflictos. En cada época los individuos actuaron, inventaron, vivieron su vida individual, realizaron ciertas posibilidades, quedaron en retraso o superaron el nivel medio de su tiempo y de su clase, etc., pero siempre en el marco del modo de producción, en las condiciones que les ofrecía la estructura social. De las interacciones de las iniciativas individuales (que, en general, y salvo el caso de los grandes hombres, se neutralizan en un conjunto global y estadístico) resulta la historia.

Marx llama *formación económico-social* al proceso concreto que se realiza sobre la base de un cierto desarrollo de las fuerzas productivas. El estudio de cada formación económico-social revela la acción eficaz —política, administrativa, jurídica, ideológica— de los grandes hombres, pero en las condiciones y límites del tiempo y del lugar, es decir, del modo de producción y de la clase.

Nos quedan todavía por señalar algunos puntos importantes, puestos en evidencia por la sociología científica.

El proceso histórico tiene un carácter natural y objetivo (aunque la conciencia humana, o sea la individualidad consciente, se forme y se manifieste en él). En todos los momentos de la historia las fuerzas sociales y las realidades escapan al control y a la voluntad de los hombres. Las consecuencias de sus actos sobrepasan a los hombres, sobre todo a los más grandes.

Este carácter objetivo condiciona el fetichismo, pero no se confunde con él. El fetichismo propiamente dicho sólo aparece cuando existen abstracciones que escapan al control, al pensamiento y a la voluntad de los hombres. Así, el valor comercial y el dinero no son en sí mismos más que abstracciones cuantitativas: expresiones abstractas de relaciones sociales, humanas; pero estas abstracciones se materializan, intervienen como entidades en la vida

social y en la historia y terminan por dominar en lugar de ser dominadas. El proceso natural y objetivo adquiere entonces un sentido nuevo. La historia del dinero, del capital, solo es en cierto sentido la historia de una abstracción; y sin embargo es también un proceso histórico objetivo, objeto de una ciencia.

Al examinar filosóficamente el materialismo dialéctico hemos mostrado tres aspectos del proceso total: un aspecto natural, vital y espontáneo, un aspecto reflexivo y un aspecto ilusorio.

Estos tres aspectos los volvemos a encontrar en el análisis sociológico. El aspecto vital y natural está constituido aquí por la relación práctica del hombre con la naturaleza y el poder del hombre que crece con el desarrollo de la especie humana. El desarrollo de la técnica, la formación del conocimiento científico, de la razón y de la cultura constituyen el aspecto reflexivo. Finalmente, la división del trabajo da lugar a las ilusiones ideológicas. Es, en efecto, a partir del momento en que, con la división del trabajo, aparece el trabajo intelectual en vías de especialización, cuando la conciencia (el individuo consciente) se libera de lo real, imagina ser otra cosa que la conciencia del mundo humano (de la práctica social) y se lanza hacia las nubes ideológicas. Esta ilusión acompaña a los otros fenómenos sociales, y aunque posee características propias, no puede separarse de ellos. Actúa y reacciona sobre ellos. Los fetiches ideológicos, las abstracciones realizadas, toman así una especie de vida independiente y objetiva, particularmente en las religiones, en los sistemas morales y en las metafísicas. Los fetiches intervienen en la historia, en la vida de la formación económico-social; se convierten, a través de la acción de los individuos y de las clases, en factores activos, esenciales en apariencia, subordinados de hecho. De este modo se determina sociológicamente, como proceso humano que escapa al control de los hombres, lo que hemos llamado filosóficamente alienación.

Marx llama *superestructura* al conjunto de las instituciones y de las ideas que resultan de los acontecimientos y de las iniciativas individuales (de la acción de los individuos actuantes y pensantes)

en el marco de una estructura social determinada. La superestructura involucra, pues, especialmente: las instituciones jurídicas y políticas, las ideologías y fetiches ideológicos, etc. La superestructura es la expresión (a través de las interacciones complejas de los individuos) del modo de producción, es decir, de las relaciones de propiedad. Las ideologías expresan estas relaciones, inclusive, y particularmente, cuando las apariencias ideológicas cumplen la función de disimularlas.

También aquí, pues, existen tres elementos: fuerzas productivas, modo de producción, superestructura. Estos aspectos o elementos de toda formación económico-social son distintos aunque se hallan ligados, es decir, en conflicto e interacción permanentes. El derecho moderno, por ejemplo, elabora las relaciones capitalistas de propiedad e intenta deducirlas a partir de principios abstractos, morales, ilusoriamente superiores y universales, confundiendo ahorro y capital, propiedad privada y propiedad de los medios de producción, libertad de trabajo y libertad de explotar el trabajo, explotación del hombre y explotación de la naturaleza, etc. Codifica las relaciones que se dan en este modo determinado de producción; tiene así una cierta vida propia y reacciona sin cesar sobre la estructura de la que forma parte.

¿De dónde procede el devenir que conduce a cada modo de producción, a través de contradicciones, conflictos e interacciones complejas, hacia su crecimiento, su apogeo y su declinación?

Los elementos del proceso total no son iguales. No se trata sólo de tres aspectos, cada uno de los cuales, aunque diferente, estaría en el mismo plano que los otros. Entre esos aspectos o elementos hay uno que es el esencial, y constituye la razón del devenir. Es la relación del hombre con la naturaleza, el grado de su poder sobre ella, es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas. El modo de producción no es más que modo de organización, en un cierto momento, de las fuerzas productivas. La superestructura elabora, codifica o transpone (ideológicamente) las relaciones humanas en un modo de producción dado; reacciona sobre las relaciones de

producción, ya sea para hacerlas avanzar (por ejemplo, mediante el Estado político); ya sea, por el contrario, para conservarlas (política «reaccionaria»), pero nada crea por sí misma; presenta una maraña contradictoria de conocimientos e ilusiones sobre la realidad, pero no es una realidad autónoma.

Durante todo el proceso de su crecimiento, las fuerzas productivas proveen la base sobre la cual se establecen las relaciones de producción y se elabora la superestructura. Cuando las fuerzas productivas (debido especialmente a los progresos técnicos) dan un salto hacia adelante, es su grado el modo de producción correspondiente. ¿Desaparecerá éste de manera natural? Sí, y sin embargo no. Sí, en un sentido: entra entonces necesariamente, por un proceso objetivo, natural, que escapa a las conciencias y a las voluntades, en la decadencia y la crisis final. Y sin embargo, no, porque la superestructura y la ideología muestran entonces su independencia relativa. En la medida en que los individuos actuantes y pensantes de las clases privilegiadas toman conciencia del proceso, luchan contra él; retardan y detienen el movimiento; mantienen, con la correspondiente superestructura, un modo de producción caduco. ¿Por qué medios? Mediante la ideología, que revela entonces su papel: enmascarar, disimular bajo las apariencias lo esencial del proceso histórico; disimular las contradicciones; ocultar las soluciones, es decir, la superación del modo de producción existente, bajo soluciones falsas.

De este modo ha funcionado, por ejemplo, la ideología feudal. Así funciona la ideología capitalista.

Desde este punto de vista el comunismo se define como: el desarrollo sin límites internos de las fuerzas productivas; la superación de las clases sociales; la organización racional, consciente, controlada por la voluntad y el pensamiento, de las relaciones de producción correspondientes al nivel alcanzado por las fuerzas productivas.

Al dominar el conjunto del proceso, el conocimiento racional resuelve finalmente las contradicciones sociales.

CAPÍTULO IV
LA ECONOMÍA MARXISTA

El capitalismo, esta formación económico-social en cuyo seno vivió Marx y en la cual nosotros vivimos todavía, revela al análisis su prodigiosa complejidad. Se trata de una complejidad que no se muestra por sí misma al conocimiento racional. Muy por el contrario. Presenta de entrada una apariencia hecha de simplicidad, de claridad, de familiaridad engañosas. Para el hombre a quien su vida, su experiencia o sus estudios no lo llevan a analizar y develar el misterio del capitalismo, nada más claro y natural: hay dinero, riqueza, bienes, máquinas, gente que trabaja, otros que no trabajan, etc. Todo eso parece simple y claro a causa de su carácter familiar.

En cuanto a los economistas profesionales no marxistas, logran describir ciertos fenómenos del capitalismo; perciben bastante bien su amplitud y complejidad, pero en general permanecen en el umbral del conocimiento racional. La crítica de su obra exigiría un largo desarrollo. Diremos, en síntesis, que sus tratados presentan brillantes fragmentos de geografía humana (descripción de las industrias, de las fuentes de materias primas); de psicología (descripción de los estados de alma del capitalista); de matemáticas (estadística), pero muy poco de economía política y de ciencia económica. Oscilan, dudan entre dos concepciones. Unos describen más o menos correctamente un caos de hechos económicos desvinculados, separados entre sí y de las restantes actividades humanas, y por lo tanto inertes y sin vida. Otros (escuela liberal o neoliberal), por el contrario, buscan obstinadamente una armonía y una ley de armonía entre estos hechos. Todos, por otra parte, tienden a describir el capitalismo desde adentro, sin dominarlo,

como un hecho dado, inevitable e insuperable; todos tienden a atribuir una importancia determinante a los fenómenos «económicos» subjetivos: las iniciativas de los individuos (particularmente la de los capitalistas), las intenciones de los compradores o vendedores, las necesidades y los deseos de los individuos, los sacrificios que hacen para satisfacer sus deseos, etcétera.

Se ve claramente, sin embargo, que si un objeto económico, un bien, suscita iniciativas, deseos, preferencias, esos estados psicológicos no han creado el objeto. Además, la necesidad y el deseo mismos deben explicarse y se explican por la historia social del hombre.

Todo idealismo se origina en el hecho de que el pensamiento no dialéctico aísla y separa el sujeto del objeto, el pensamiento de la naturaleza, la razón del devenir, la conciencia de sus condiciones objetivas. Los economistas de la escuela idealista aíslan la economía y la ciencia económica; la desvinculan no sólo de toda metodología general, sino también del resto de lo humano, y de la historia humana. Y es precisamente porque aíslan «hechos económicos», mediante una descripción o un análisis superficial, que su labor tiene tan poco que ver con la economía política científica.

El marxismo afirma, por el contrario, que no hay hechos económicos aislables, definibles como tales, y por lo tanto psicología económica. Según Marx (y aunque ello sea muy distinto de las ideas que se le atribuyen generalmente), la economía política no tiene ningún derecho al título de ciencia autónoma, independiente, que se ocuparía de pretendidos hechos económicos. ¿Qué es la economía política? Es una ciencia histórica, que descubre leyes históricas (es decir, leyes del devenir), y estudia una formación económico-social determinada, el capitalismo, en su estructura y su devenir.

Si el capitalismo no es más que un fragmento de una trayectoria más amplia recorrida por los hombres, si es un proceso histórico, social, objetivo, se comprende por qué la descripción psicológica

de los individuos no pasa de la superficie y de la apariencia. No es falsa, sino solo superficial. Llega a ser falsa cuando pretende y cree tener valor explicativo.

Se comprende también por qué esta formación económico-social particular sólo puede ser conocida racionalmente por quienes la vuelven a situar en el devenir, en la historia; es decir, por quienes estudian su nacimiento, su crecimiento, su apogeo, su decadencia, su desaparición, y por lo tanto la determinan en el conjunto (la totalidad) de su proceso.

La estructura dialéctica (contradictoria) del capitalismo se descubre desde el momento en que dejamos de aislar ciertos hechos, bautizándolos con nombres pomposos: hechos económicos, factores económicos, actividad económica, etc.

Tomemos un ejemplo simple y preciso. Sea un capitalista industrial que mejora la maquinaria de su fábrica; compra máquinas, invierte capitales acumulados mediante sus ganancias u obtenidos en préstamo. La economía política no marxista aprovecharía la ocasión para describir la actividad económica de este individuo, su libre iniciativa, la valerosa abstinencia que revela al no consumir la totalidad de sus ganancias, la armonía de intereses que le permite hallar prestamistas en el momento mismo en que desea obtener dinero en préstamo, etcétera.

Dejemos de separar este hecho y de describir sus modalidades psicológicas superficiales. Comprobaremos con Marx que el capitalista que mejora la maquinaria de su empresa sólo muy raramente lo hace por libre iniciativa individual. En general la libre iniciativa del capitalista se reduce al hecho de que, en la medida en que puede hacerlo, aumenta el rendimiento de la maquinaria e intensifica el trabajo y la explotación de sus obreros. Si renueva y moderniza su maquinaria es porque se ve obligado a ello. ¿Por qué? Por la resistencia de sus obreros a una intensificación del trabajo, por la competencia de otros capitalistas (al menos, en la época de la libre competencia, es decir, mientras no se trate del

capitalismo monopolista).[12] En otros términos, la libre iniciativa del capitalista no es más que el aspecto subjetivo, superficial y aparente de un proceso más amplio, objetivo y contradictorio (contradicciones entre clases, y, puesto que existe competencia, contradicciones internas en el seno de la clase capitalista).

Consideremos ahora las consecuencias de esta necesidad, que toma para el capitalista individual la forma ilusoria de «libre» iniciativa. Moderniza su maquinaria, lo que significa que va a producir lo mismo con menos mano de obra, o más con igual cantidad de mano de obra. Va a arruinar a sus competidores o bien éstos se verán obligados a modernizar también su maquinaria. En este caso habrá «progreso» económico, desarrollo de las fuerzas productivas, pero a través de los descalabros, las quiebras, el paro forzoso que son sus consecuencias, es decir, a través de múltiples contradicciones.

Esto no es todo. El y los capitalistas que perfeccionan los medios de producción detentados por ellos tienden a saturar el mercado. Tienden a este resultado tanto más cuanto que producen (sus obreros producen) lo mismo o más empleando menos trabajo viviente, menos personal. Por lo tanto el poder de compra y de consumo del personal tiende a no aumentar proporcionalmente al crecimiento de la producción, o inclusive a disminuir. Es cierto que el capitalista que ha perfeccionado su maquinaria y obtenido un sobrebeneficio momentáneo puede, a veces, aumentar los salarios. Pero el capital invertido aumenta, y por lo tanto la imperiosa necesidad de rendimiento. Además, cuando sus competidores lo alcanzan el capitalista en cuestión pierde el sobrebeneficio momentáneo. En este momento, si consideramos el conjunto de los capitalistas, el capital global invertido ha aumentado considerablemente, y por lo tanto han desaparecido los sobrebeneficios; para mantener al mismo nivel sus beneficios medios los capitalis-

12 El cual conduce al estancamiento o al «malthusianismo económico».

tas se hallarán frente a la misma necesidad que al principio: intensificar el trabajo o perfeccionar de nuevo la maquinaria. Y así, sucesivamente. Es éste un aspecto del verdadero «ciclo infernal» (infernal debido a su carácter contradictorio) del capitalismo, que no es el ciclo infernal de los salarios y de los precios, cuya inexistencia fue probada por Marx, sino el ciclo infernal de la carrera por la obtención de ganancias.

Este proceso se revela a la investigación que, abandonando el punto de vista del hecho o del individuo aislado, considera el conjunto, el devenir, el proceso objetivo. No se revela, pues —repitámoslo— más que al análisis dialéctico, que penetra bajo las apariencias subjetivas y las ilusiones ideológicas.

Notemos primeramente, al pasar, que nunca se trata más que de tendencias, es decir, de procesos, de desarrollos particulares en el conjunto del proceso total. Esta noción de tendencia, de devenir que lleva en sí mismo su orientación y su ley, es una noción esencial y completamente extraña a los no dialécticos.

Notemos también que el ejemplo anterior corresponde a un análisis del capitalismo normal, clásico: el del período ascendente o del capitalismo en su apogeo. El capitalismo monopolista presenta fenómenos originales; los marxistas muestran cómo surgió necesariamente del capitalismo de la libre competencia, y por qué es un capitalismo en declinación, o, más exactamente, la declinación necesaria del capitalismo.

Dicho esto, abordemos el problema más general, al que ya nos hemos referido en la parte metodológica de esta exposición.

El análisis del todo complejo considerado (el capitalismo) descubre en él una forma celular, la forma *mercancía* del producto del trabajo, o la forma *valor* de la mercancía.

Esta forma entra en seguida en procesos que la transforman y la modifican, pero que, sin embargo, la presuponen y la implican. El capital trata de funcionar como una entidad absolutamente independiente cuando el dinero produce directamente dinero y el ca-

pital produce capital: es el capital financiero y la especulación. Sin embargo a pesar de sus esfuerzos (de los esfuerzos de los capitalistas) el capital no puede llegar a separarse metafísicamente a funcionar en sí, en estado puro. Implica la producción de objetos y el valor comercial de tales objetos de consumo.

El análisis llega, por lo tanto, al valor como forma elemental; esta forma no es, por otra parte, evidente y simple, como los elementos que pretende alcanzar el análisis cartesiano. Muestra por el contrario, dice Marx, una complejidad y una sutileza teológicas. El elemento no se muestra ni simple ni aislable del proceso histórico y social., también complejo. Del mismo modo la célula biológica no se aísla del organismo ni del proceso evolutivo; y sin embargo tiene, para el análisis, una existencia elemental real.

La forma *valor* muestra en seguida un movimiento dialéctico. Es doble: *valor de uso* y *valor de cambio*. Un solo y mismo objeto presenta estos dos aspectos, cada uno de los cuales excluye al otro, sin dejar de implicarse mutuamente. Como valor de uso el objeto es deseado, preferido a otros, utilizado, consumido. Como valor de cambio, no es deseado más que por el dinero que contiene virtualmente; se desvincula tanto del trabajo productivo como de los estados psicológicos que suscita en su condición de valor de uso; adquiere otra existencia, una existencia social: la de la mercancía en el mercado. Su valor de uso pasa a segundo plano, si no es olvidado, durante todo el tiempo que dura su existencia mercantil, mientras dura el proceso de cambio.

¿Qué representa durante ese tiempo el objeto cambiado? ¿Qué quedan de sus cualidades iniciales y finales, las que posee como bien deseable y útil? Solo le queda una propiedad: la de ser el producto de un trabajo y ser, debido a ello, comparable, conmensurable con otros productos de ese trabajo. Porque esa propiedad del objeto es una cantidad. El trabajo, considerado no ya en su aspecto estrictamente individual (habilidad del productor, iniciativa, fatiga, etc.), sino en su aspecto social, es un *tiempo de trabajo*. El objeto representa un tiempo de trabajo, pero no un tiempo de trabajo

individual, pues las características individuales pasan a segundo plano y son dejadas de lado en el proceso social del cambio. El objeto representa un *tiempo de trabajo social medio*.[13]

Dada la productividad del trabajo en un momento dado (histórico), cada objeto representa, encarna o incorpora una cierta parte de esta productividad media, una cierta porción del trabajo total suministrado por la sociedad. Y es precisamente esta parcela del trabajo total lo que se halla representado en el valor, es decir, en la valoración del producto en dinero.

Hagamos notar ante todo que quienes describen los estados psicológicos del productor, del consumidor o del comerciante se quedan en la superficie del fenómeno. Lo que describen es real, pero llega a ser falso en la medida en que pretenden captar el conjunto del fenómeno, pues lo esencial, o sea el proceso social, se les escapa.

En segundo lugar, el valor no representa un tiempo de trabajo individual, sino un promedio social, global y estadístico, en un momento dado, en una sociedad dada, con cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, con una productividad media del trabajo, determinada por el conjunto de las técnicas empleadas, por la organización del trabajo, etc. Quienes atribuyen a Marx la determinación del valor por el tiempo de trabajo individual del artesano o del obrero realizan (conscientemente o no) una falsificación de su teoría; la caricaturizan con el objeto de refutarla, lo que les cuesta poco, ya que comienzan por convertirla en una teoría absurda.

Se dirá entonces: «¡Pero este tiempo de trabajo social medio no es más que una abstracción, una cantidad pura!». Precisamente: Marx ha mostrado en detalle cómo la mercancía, en su condición de tal, se despoja de sus cualidades para adquirir una existencia

13 Se ve claramente que se trata aquí de objetos reproducibles socialmente, y no de objetos de arte o de lujo, cuyo valor se aprecia efectivamente por motivos «psicológicos».

abstracta y cuantitativa; cómo el trabajo social medio no es más que una abstracción cuantitativa; pero cómo estas abstracciones cuantitativas se forman necesariamente y adquieren una existencia independiente en el curso del proceso social de cambio. Esta especie de existencia independiente no es más incomprensible que los promedios estadísticos globales que la ciencia descubrió en todas partes después de Marx; se trata de cantidades, y existen en cierta medida independientemente de los procesos individuales elementales, sin poder, por supuesto, separarse de ellos.

Marx, finalmente, ha mostrado cómo esta abstracción cuantitativa se realiza, se materializa en el dinero (la moneda). Desde entonces el producto de la mano del hombre (la mercancía) y el producto del cerebro humano (la valoración) adquieren en forma decidida una existencia de apariencia independiente. Volvemos a hallar aquí, desde el punto de vista del análisis económico, la teoría general del fetichismo.

Sin embargo la producción de mercancías (el cambio) no puede aislarse. Supone un cierto grado de desarrollo social, y por lo tanto solo aparece en un cierto momento de la historia. Implica más precisamente una división del trabajo; para que haya cambio se requiere que los productores estén ya especializados en el empleo de técnicas diferentes; necesitan entonces intercambiar los productos de su trabajo. Por el cambio, el trabajo social dividido en el interior de un grupo dado, de un país, de una sociedad, se restablece como totalidad bajo la forma de un trabajo social medio. Por el cambio, por la competencia entre los productores (que arruina a los menos hábiles y a los peor equipados), la sociedad fundada sobre el cambio y el comercio distribuye la productividad de que dispone, la reparte entre las diferentes ramas de la producción, según el conjunto de necesidades existentes y las posibilidades del mercado. Este proceso escapa al control y a la voluntad de los hombres; se cumple objetivamente, como un proceso natural; y se traduce objetivamente, brutalmente, mediante la ruina económica, eliminaciones y quiebras.

Quien dice división del trabajo dice también propiedad (propiedad de los medios de producción). Desde este punto de vista, ¿qué implica y qué significa el valor mercantil?

Los productores ya no forman parte de una comunidad social; se hallan aislados, separados de la comunidad, en primer lugar por un trabajo fragmentario (dividido), y después porque los instrumentos (medios de producción) pertenecen a individuos en propiedad privada (el hecho de que esos individuos sean los productores mismos, como ocurre con los artesanos, o no, es aquí secundario). Entonces el conjunto social se restablece a través del valor, la mercancía, el dinero, el mercado. El trabajo no pierde nunca el carácter social; es siempre el conjunto del trabajo, de la productividad media de una sociedad dada lo que se manifiesta en los productos. Pero en el seno de toda sociedad fundada sobre el cambio, el productor se halla simultáneamente aislado y en relación con los otros por intermedio del mercado. El trabajo es social y se halla, al mismo tiempo, separado de la sociedad (privado y fundado sobre la propiedad privada). El carácter social que el trabajo no puede perder se restablece de un modo que escapa al control y a la voluntad; se restablece como promedio, de una manera indirecta, global, estadística, y por lo tanto brutalmente objetiva y destructiva de los individuos. Para decirlo con palabras de Marx, el conjunto del trabajo social se establece como cambio privado de los productos del trabajo.

Por consiguiente:

1) La forma que reviste el valor (mercancía y dinero) implica relaciones sociales determinadas, que son en sí mismas hechos históricos, momentos del proceso histórico y del desarrollo humano. Sin embargo este conjunto de relaciones implicadas como contenido histórico y social de la forma del valor es al mismo tiempo enmascarada, disimulada por la forma misma. En el dinero, por ejemplo, queda completamente olvidado el hecho de que se trata de trabajo social medio «cristalizado» en moneda o en billetes de banco. El dinero, y por lo tanto el capital, adquieren la forma y la

apariencia de una cosa, cuando en realidad se trata de relaciones humanas.

2) Tales relaciones humanas son por otra parte profundamente contradictorias. La contradicción fundamental, raíz de las restantes, es la contradicción entre el carácter necesariamente social del trabajo humano y la propiedad privada de los medios de producción. Debido a que esta contradicción existe, de manera inconsciente y objetiva, las relaciones sociales adquieren una forma en sí misma exterior a la conciencia y brutalmente objetiva; escapan al control del hombre, aun siendo la obra del hombre activo y creador.

3) De este modo se determinan positivamente, en el plano de la ciencia económica, el fetichismo y la alienación del hombre.

Es el proceso social en su totalidad lo que conserva una realidad natural, objetiva, exterior a la conciencia y a la voluntad, y eso en el momento mismo en que el poder acrecentado del hombre sobre la naturaleza, en que el progreso en la técnica y la organización del trabajo permiten el progreso del conocimiento y de la conciencia. Es éste un proceso inevitable, históricamente necesario: una ley interna del devenir humano.

La existencia independiente adquirida por las abstracciones prolonga y continúa el dominio de la naturaleza exterior sobre el hombre, en el momento en que se afirma el poder del hombre sobre la naturaleza.

Dicho esto, ¿cuáles son las consecuencias específicamente capitalistas del valor, consecuencias que se desarrollan con un carácter objetivo, determinado, fuera de la conciencia y de la voluntad de los hombres, incluidos los capitalistas? La forma del valor apareció con el cambio (con la economía mercantil); ¿qué modificaciones y transformaciones trajo a ella la economía capitalista?

Marx ha mostrado en el tomo I de *El Capital* cómo los precios de las diferentes mercancías oscilan alrededor de sus valores (determinados por el tiempo de trabajo social medio necesario para

su producción), según las fluctuaciones de la oferta y de la demanda. El valor de un producto representa pues el promedio social (estadístico) de los diferentes precios, y el producto no es vendido jamás en su valor, aunque el valor determina el precio, salvo en el caso excepcional en que la oferta y la demanda se equilibran.

Marx muestra igualmente en el tomo I que el capitalista compra en su valor en el mercado —y por lo tanto honesta y normalmente en la estructura capitalista— una mercancía particular: la fuerza del trabajo del asalariado.

El asalariado (la clase de los asalariados) se halla privado de los medios de producción y separado de ellos aunque juega un papel importante en el proceso del trabajo social, y no tiene más recurso que vender al capitalista su fuerza de trabajo. El capitalista (la clase de los capitalistas) compra esta mercancía en su valor (al precio del mercado, que oscila alrededor del valor), el que está determinado, como ocurre con todas las mercancías, por el tiempo de trabajo necesario para su producción. En lo que se refiere al asalariado y a su fuerza de trabajo, la producción y la reproducción de esta fuerza representan los costos de su mantenimiento y del mantenimiento de su familia, en condiciones históricas y sociales determinadas (diferentes según el país, pero que tienden a reducir la competencia entre los asalariados y la presión capitalista). El salario representa por lo tanto el tiempo de trabajo socialmente necesario para el mantenimiento del obrero (es decir, el tiempo de trabajo social, entregado por el obrero, durante el cual éste trabaja para sí mismo). Pero este tiempo de trabajo es necesariamente inferior al tiempo de trabajo (social medio) que puede ofrecer el asalariado; sin lo cual la productividad de ese trabajo sería débil o nula, y el capitalista no obtendría ningún provecho ni tendría interés alguno en emplearlo. La diferencia entre el salario o tiempo de trabajo (social medio) necesario para el manteni-

miento del obrero,[14] y el tiempo (social medio) ofrecido por él, pertenecen, en el régimen capitalista, al capitalista que lo emplea. Es el sobretrabajo ofrecido por el obrero, única fuente de la ganancia capitalista, y única explicación posible de esta ganancia. Al comprar fuerza de trabajo, el capital adquiere plusvalía.

En el tomo II de El Capital Marx muestra cómo la productividad general de la sociedad se distribuye entre las diferentes ramas y sectores de la producción (sector I, producción de medios de producción; sector II, producción de bienes de consumo). Demuestra que la venta de los productos y la acumulación del capital exigen el mantenimiento de ciertas proporciones definidas entre los sectores, las que son constantemente violadas debido a la falta de un plan económico racional. De allí las crisis de superproducción (relativa), inevitables, por una parte, a causa de la permanente falta de proporción entre las ramas de la producción, y por otra, debido al hecho de que los asalariados no pueden consumir más que una parte relativamente pobre de sus propios productos. La ley interna del capitalismo no es por lo tanto una ley de armonía y de orden, sino una fatalidad de contradicciones y de desorden, aunque la tendencia del capital hacia la concentración haya logrado hacer creer lo contrario.[15]

En el tomo III Marx analiza la distribución de la renta nacional según las clases; muestra también que el sistema no ha podido mantenerse más que por la formación, en su caos interno, de ciertos promedios sociales globales, estadísticos, que aparecen espontáneamente. Tal es la tasa media del beneficio que cada capitalista agrega normalmente a sus costos de producción para calcular el precio de venta al que desea ceder la mercancía producida por su empresa. Marx analiza minuciosamente las relaciones entre el valor de los productos, los costos de producción y la tasa medía de beneficio. Establece que el «precio de producción» capitalista no

---

14 En las condiciones prácticas variables según el momento, el país, y sobre todo según la resistencia del proletariado a las tentativas de disminuir su nivel de vida.

15 A los teóricos del «superimperialismo», etcétera.

es más que una consecuencia del valor, pero traducida en el lenguaje de las apariencias capitalistas, que disimulan el origen real de la ganancia, es decir, la plusvalía. Establece también que la carrera por la obtención de ganancias, el aumento de la maquinaria, de la productividad y del total de ganancias, provocan, y simultáneamente disimulan, la tendencia hacia la disminución del beneficio medio. Esta última contradicción, que es una de las más profundas, condena al capitalismo, no a un hundimiento automático, sino a una agravación de sus contradicciones internas, a una crisis general inevitable.

De modo que en la sociedad capitalista la tendencia hacia el equilibrio se halla en perpetuo conflicto con la tendencia opuesta, que busca su ruptura. Esta última tendencia predomina momentáneamente durante las crisis cíclicas clásicas, y después decisivamente en la crisis general. La crisis general sacude al capitalismo en el momento mismo en que la concentración del capital (los monopolios) produce la apariencia y la ilusión ideológica de una organización interna del capitalismo.

La sociedad burguesa se formó, pues, en un momento dado de la historia, sobre la base de un cierto desarrollo de las fuerzas productivas. La burguesía tuvo una misión histórica: desarrollar las fuerzas productivas quebrando las trabas del modo de producción anterior. Luego el modo de producción capitalista se convirtió a su vez en una traba para el desarrollo de las fuerzas productivas; entra con ellas en un conflicto permanente que debe resolverse. La misión histórica de la burguesía ha terminado ya; clase en decadencia, solo se defiende mediante la violencia y la astucia; las condiciones que permitieron su dominación desaparecen y son superadas. Le corresponde al proletariado activo la misión histórica de resolver el conflicto: poner el modo de producción de acuerdo con el desarrollo prodigioso de las fuerzas productivas.

Desde este punto de vista, el comunismo restituye el carácter social del trabajo, el cual aunque no puede perderse, entra en contradicción con la propiedad privada de los medios de producción.

Supera la división parcelaria del trabajo; o, :más bien, esta división parcelaria que condiciona la propiedad privada de los medios de producción se halla ya superada por el maquinismo moderno y la gran industria; tiende hacia nuevas formas, que sólo la acción libertadora del proletariado puede descubrir y realizar.

Es así cómo las leyes internas del capitalismo son leyes históricas y dialécticas, las leyes del devenir que conducen a la sociedad moderna, a través de múltiples conflictos, hacia una superación decisiva.

CAPÍTULO V

LA POLITICA MARXISTA

Marx no profesó jamás el igualitarismo sumario que se confunde tan frecuentemente, ya sea para exaltarlo, ya para denigrarlo, con el espíritu democrático y con el comunismo. Acepta la desigualdad de las funciones, pero establece una distinción entre las funciones de dirección, de mando, de organización, y las funciones políticas.

Las primeras son funciones técnicas y aparecen espontánea y necesariamente. En todo grupo actuante se impone una organización, a cuya cabeza se colocan ciertos individuos. Nada hay de criticable si, como resultado de un proceso espontáneo o de una selección, éstos son los mejor dotados. En ciertas sociedades primitivas o muy antiguas, el mejor guerrero se convertía en jefe de guerra y regresaba en seguida a la comunidad; este proceso espontáneo de organización no afectaba en forma alguna el carácter democrático de esas sociedades. En la sociedad socialista, la atribución de funciones dirigentes a los individuos mejor dotados no afecta en nada la democracia: realiza la democracia, dejando como única jerarquía la jerarquía cambiante de los talentos individuales. Una selección organizada y reflexiva deberá, en la sociedad racional, hacer consciente el proceso natural por medio del cual toda acción social (colectiva) revela a ciertos individuos como capaces de tomar la dirección.

La infelicidad (la alienación) no se origina en este proceso natural o consciente, sino en el elemento ilusorio que se le superpone.

Las funciones dirigentes (mando, organización y administración) se desvincularon de las necesidades concretas a las que correspondían; se han fijado aparte, y por consiguiente se erigieron, fue-

ra y por encima de la sociedad. Se convirtieron en funciones políticas.

El proceso de fijación que acabamos de mencionar acompañó en la historia la división del trabajo, la separación entre los trabajos material e intelectual, la formación de la propiedad privada y de las clases. En ciertas condiciones históricas las funciones dirigentes se hacen hereditarias, porque están ligadas a la situación de los individuos en la estructura social, a su riqueza individual, y no a su talento. Una vez fijadas, estas funciones se convierten en propiedad de las castas y de las clases dominantes. De este modo se ha formado el Estado; las funciones políticas se separaron de las otras funciones, fijadas aparte; entonces, las castas o clases económicamente dominantes las acapararon o intentaron hacerlo, y libróse una lucha encarnizada por apoderarse de los honores y de los beneficios particulares vinculados a las funciones políticas.

¿Qué representa por lo tanto el Estado? A la descripción o al análisis superficial aparece como una emanación de la sociedad entera; pero es éste un error grave, una confusión entre las funciones dirigentes y las funciones políticas. Sólo en ciertas condiciones ocurre que las primeras suscitan las segundas. ¿Cuáles son esas condiciones?

Cuando las clases se separan y se oponen se hace necesaria la aparición de un poder superior e interior, al menos en apariencia, situado sobre ellas. Para impedir que la clase dominante abrume a la clase oprimida y la haga desaparecer, suprimiendo así las condiciones de su propia dominación; para proteger a los oprimidos contra los excesos de algunos opresores; para mediar en los conflictos entre los individuos y los grupos, se requiere el poder del Estado. Este poder se erige por encima de la sociedad, pero sólo porque la comunidad social se halla dividida en clases. Parece superior a la sociedad y, sin embargo, emana de ella, pero sólo es así debido a la escisión de la sociedad. Se presenta fácilmente como juez, representante de una justicia superior, árbitro imparcial, etc. De hecho, el Estado que expresa una sociedad dada, la expresa tal

como es, es decir, traduce y sanciona su estructura de clases, y por lo tanto la dominación de una clase. Inclusive cuando parece proteger a los oprimidos o explotados, y cuando realmente los protege contra ciertos excesos, conserva las condiciones de la dominación de clase.

En la formación del Estado político intervienen, pues, tres elementos:

1) Un elemento espontáneo: el proceso natural a través del cual aparecen funciones dirigentes.

2) Un elemento reflexivo: cuando la sociedad se diferencia y se complica, las funciones de dirección exigen un cierto conocimiento (empírico hasta el advenimiento del marxismo) de la estructura social, de las necesidades, de los intereses existentes, de las obligaciones y derechos recíprocos; en síntesis: del conjunto social. Mediante este conocimiento confuso, las funciones espontáneas de dirección se elevan a la categoría de funciones administrativas, jurídicas, etcétera.

3) Un elemento ilusorio, de importancia capital. Siempre bajo el velo de humo de la ideología, el poder del Estado se ejerció en un sentido determinado, aparentando imparcialidad e independencia. Las funciones administrativas y jurídicas se realizaron de acuerdo con los intereses de la clase dominante. Las necesidades del conjunto social eran perpetuamente desviadas, interpretadas en ese sentido, bajo la máscara de una imparcialidad superior. (De este modo los reyes que oprimían y explotaban a sus pueblos pasaban por «padres del pueblo», y así se autotitulaban con frecuencia.)

Hay que observar que, a través de la historia, los hombres políticos de las clases dirigentes creyeron con frecuencia, si no casi siempre, en las ideologías. El marxismo distingue la apariencia ideológica del cinismo político. Fue Maquiavelo el primero en develar los procedimientos de ese cinismo.

Agreguemos en seguida que reconocer a Maquiavelo como el creador de la lucidez en materia política no significa adherirse al maquiavelismo, sino, por el contrario, traer la verdad política y ponerla en lugar del maquiavelismo.

El Estado político, pues, ha reflejado siempre la estructura de clases y la dominación de una clase en la sociedad que gobernaba. Además, sólo reflejaba la dominación de una clase cuando ésta encontraba dificultades, obstáculos. Lo que significa que el Estado reflejaba también la resistencia de la clase o de las clases oprimidas, y a veces sus victorias. Objeto de la lucha de clanes, castas o clases, su historia resume la diversa fortuna de esas luchas, los compromisos y victorias, los acontecimientos, las transformaciones, las luchas civiles y las guerras. Es por lo tanto una historia prodigiosamente compleja, en que las instituciones no se separan de los individuos actuantes, de las funciones reales de las mistificaciones ideológicas o de los esbozos de conocimiento real. Es una historia diplomática, jurídica, financiera, administrativa, pero también y sobre todo la historia de las fuerzas actuantes —clases— lo que se resume en la historia del Estado político. ¿Cómo estudiar la formación del Estado y del derecho romanos sin estudiar los conflictos entre la plebe y los patricios y los levantamientos de esclavos?

El Estado democrático, en particular, refleja siempre la resistencia de la clase o clases explotadas. Implica un compromiso entre las clases. Ello no significa que en la democracia moderna la clase dominante pierda automáticamente su supremacía económica, abandona espontáneamente las funciones acaparadas y deja que el velo ideológico se disipe. De ningún modo. El Estado democrático tiene un doble carácter, dialéctico y contradictorio. Como entraña la existencia de clases y la lucha entre ellas, fue por una parte la expresión de una dictadura efectiva, la de la clase dominante; y por otra se vio obligado a permitir la expresión de los intereses y de los objetivos políticos de las clases dominadas; fue obligado a tolerar la organización de los trabajadores (sindicatos, cooperativas, etc.). El compromiso democrático no suprime la lucha de cla-

ses: por el contrario, la expresa. Históricamente no pudo ocurrir de otro modo, pues la burguesía necesitaba la adhesión del pueblo en su propia lucha contra el feudalismo, y además su propia ideología la obligaba a admitir la libertad de opinión, de expresión, de pensamiento e inclusive de organización. La acción popular consistió sólo en ponerla entre la espada y la pared y constreñirla a no relegar esas teorías a la esfera ideológica; esta acción, en síntesis, vuelve contra la burguesía —legítimamente, según Marx— las ideas lanzadas por ella misma durante su ascensión política y su propia revolución.

La historia de la democracia muestra este doble aspecto del Estado democrático, y sólo por él puede ser explicada. En todos los países y en la historia de cada país, las instituciones democráticas reflejaron la forma momentánea del compromiso, es decir, la momentánea relación de fuerzas en el interior de la nación (y también en el plano internacional).

Resulta de ello que la democracia burguesa es un régimen inestable. Involucra la existencia de una derecha y de una izquierda que luchan por el poder. Es un régimen de partidos. Éstos representan las clases existentes: propietarios territoriales feudales, capitalismo industrial, capitalismo financiero, clase media, pequeña burguesía, campesinado, clase obrera. Pero esta clasificación de los partidos no puede considerarse de manera estática. Los fenómenos políticos son más complejos. Entre las clases, y sin que ello las prive en absoluto de su carácter real, existen zonas de transición, formaciones intermedias que encuentran su expresión en hombres, matices políticos y pequeños partidos. Las grandes crisis provocan reagrupamientos.

El gran capitalismo, sobre todo, tiende a reunir bajo su égida a los representantes de la burguesía y a reagrupar —no sin hallar resistencias— a los partidos feudales con los de las clases medias, de la pequeña burguesía e inclusive de la aristocracia proletaria. Por otra parte, los partidos proletarios constituyen un polo de atracción para los representantes de todas las clases populares (cam-

pesinos, pequeña burguesía, etc.). Surge así una vida política compleja, agitada y polarizada cada vez más claramente, que Marx describió y analizó en sus obras específicamente políticas.

La democracia burguesa se dirige, pues, más o menos rápidamente pero de manera necesaria, hacia una crisis de transformación. La forma, el momento y la salida de esta crisis dependen de acontecimientos exteriores o interiores, de los individuos representativos —de su inteligencia, de su habilidad, de su prestigio— pero también y sobre todo de la relación de fuerzas en el momento decisivo.

La crisis se resuelve o bien de manera reaccionaria, o bien por un salto hacia adelante en dirección al socialismo y el comunismo. En el primer caso tiene lugar un retorno a la monarquía, o más frecuentemente al bonapartismo (analizado por Marx a propósito de Napoleón III). Se trata siempre de una dictadura más o menos declarada, más o menos brutal y corrompida, sobre las masas, las clases populares y el proletariado (el fascismo, por ejemplo...).

En el segundo caso la democracia cambia decididamente de sentido; la clase dominante como tal es eliminada; el Estado deja de ser el órgano de su dictadura, oculta bajo el disfraz de la imparcialidad y el camuflaje ideológico. Caen las ilusiones y las apariencias políticas. El pueblo y su vanguardia proletaria toman abiertamente la dirección de los asuntos públicos y los administran de acuerdo con sus intereses, que coinciden con los de la nación, la que ya no está representada por los grandes capitalistas monopolistas. ¿Es este el fin de la democracia? Sí y sin embargo no. Es el fin de la democracia burguesa, de su ideología, de sus partidos puestos directa o indirectamente al servicio del capitalismo. Es la liquidación más o menos rápida y violenta (según la intensidad de la «reacción») de una clase (la burguesía), al mismo tiempo que de un sistema económico (el capitalismo) y de un Estado político determinado (el Estado burgués con su aparato, su alta burocracia, su sistema policial y jurídico, etc.).

Pero es, simultáneamente, la gestión de los asuntos públicos de la nación en el sentido reclamado más o menos claramente por la gran mayoría. Es una fiscalización nueva; es la institución de organismos democráticamente controlados que toman las palancas de mando de la industria, del comercio internacional, de la agricultura, para desarrollar las fuerzas productivas y organizarlas racionalmente (planificación). Es la formación de un tipo nuevo de Estado, el Estado socialista, cuya fórmula debe descubrir cada nación en función de sus tradiciones, de sus experiencias, de su estructura, de las fuerzas actuantes y de las acciones recíprocas.

Esta transformación es por lo tanto la realización de la democracia.

Dictadura del proletariado (sobre la burguesía); fin de la democracia burguesa; florecimiento de la democracia; cumplimiento de las promesas hechas, pero jamás cumplidas, por los demócratas burgueses o pequeños burgueses, son términos equivalentes. Si hay dictadura, es la dictadura de la ciencia económica y sociológica, que sustituye como regulador del conjunto social a los promedios originados ciegamente en las iniciativas privadas, sin control y sin ley, que caracterizan el inestable equilibrio capitalista.

A través de esta crisis, más o menos larga y convulsiva, la democracia, dice Marx, se convierte en democracia socialista; el proceso de transformación es un proceso histórico, y ocupa un período histórico. Ello significa que podemos representarnos el punto de partida (la democracia burguesa-capitalista) y el punto de llegada (la democracia socialista); pero el proceso intermedio no puede ser esquematizado de antemano; depende de múltiples interacciones, de los acontecimientos, de los hombres, de las relaciones de fuerza en escala mundial. Es inevitablemente un proceso accidentado y sinuoso (dialéctico) aunque las grandes etapas sean necesarias.

Marx ha disipado, respecto de un punto capital, una confusión muy extendida en su tiempo (y quizás aún en nuestros días): el socialismo no es todavía el comunismo.

Involucra un estado, un aparato de Estado, y por lo tanto también una burocracia, un aparato represivo y un aparato jurídico. Aunque el sentido del Estado haya cambiado, arrastra todavía en rededor de él —como la sociedad entera— las supervivencias de épocas concluidas. La influencia de la clase antaño dominante continúa, y por lo tanto la lucha contra ella. Subsisten diferencias (trabajo intelectual y material; campesinado y proletariado, etc.).

Desde el punto de vista político el comunismo se define por la liquidación definitiva de esas supervivencias, de esa prolongación. Como muchas personas ignoran este axioma del pensamiento marxista, es necesario decir y repetir que la expresión «Estado comunista» carece de sentido. El comunismo, en efecto, se caracteriza por la supresión del Estado, por su superación.[16]

Durante el período socialista, período de transición hacia el comunismo, el Estado se transforma progresivamente. La función política desaparece tal como apareció. Las funciones de gestión, espontáneas y necesarias en toda sociedad, se sitúan de nuevo en primer plano. Un sistema selectivo cuyas modalidades deben determinarse según los países, permite que surjan y se formen los individuos mejor dotados para tales funciones. Las masas mismas son llamadas a proveer esos individuos, a comprender los mecanismos de la sociedad y las técnicas administrativas. Entonces el Estado como tal se debilita; no es que degenere, pero se reabsorbe en la sociedad por desaparición de la función política, después de haber elevado a la sociedad entera —en la persona de los individuos más capaces— al nivel de conciencia y conocimiento que implican las funciones de organización.

La desaparición del Estado anuncia la sociedad comunista. Implica, por lo tanto:

1) La desaparición completa de las clases y de sus supervivencias.

---

16 La URSS es un Estado dentro de cuyo marco se construye el socialismo. No solo la transición con todos sus problemas, sino también el cerco capitalista que provocaron allí el mantenimiento y el reforzamiento del Estado.

2) Un prodigioso desarrollo de las fuerzas productivas (la «era de la abundancia», ya técnicamente posible en el siglo XIX).

3) La desaparición de la división del trabajo en trabajos subordinados (materiales) y trabajos superiores (intelectuales).

4) Un florecimiento del individuo libre en una sociedad libre, donde lo individual, en lugar de oponerse a lo social, halla en él las condiciones de su desarrollo total, de manera que los dones naturales y espontáneos de cada uno son racional y conscientemente cultivados (en el sentido profundo de la palabra cultura).

A los períodos históricos y formas sociológicas esbozados anteriormente hay que agregar:

a) la democracia, en un momento más o menos avanzado de su desarrollo, de su profundización, de su transformación;

b) el socialismo, él mismo forma de transición hacia otra forma;

c) el comunismo.

El análisis de estas formas corresponde a la política, pues hemos llegado al momento de la historia en que esas transformaciones se hacen necesarias y se efectúan.

No son fatales, sino necesarias, exactamente como para un ser vivo es necesario crecer y alcanzar la madurez, si es que no muere o languidece por enfermedad crónica. Se trata aquí de una necesidad del devenir, lo que significa que supone ciertas condiciones reales, al mismo tiempo que la actividad requerida para realizar las posibilidades. Es una acción dialéctica, y no mecánica, de la necesidad. Dadas las contradicciones y los problemas del mundo moderno, hay una y sólo una solución: el devenir en este sentido. Pero no es «fatal» que los problemas sean efectivamente resueltos.

Marx no dijo nunca que el comunismo es un paraíso terrestre. Se negó a formular predicciones. El comunismo implicará un género o estilo de vida acerca del cual no tenemos todavía ninguna idea. La época comunista creará un estilo de vida de acuerdo con sus

condiciones, es decir, de acuerdo con un grado completamente imprevisible de libertad humana respecto de la naturaleza y de sus condiciones materiales. Al tener por condición el poder desarrollado del hombre sobre la naturaleza, el comunismo implica, pues, una libertad humana muy grande en relación con esas condiciones. De la dialéctica no puede obtenerse ninguna anticipación que no sea prematura. No podemos prever cómo resolverá la sociedad comunista los problemas de la vida, del amor, del arte, etcétera. Cada problema, cada solución llegan en un cierto momento —en su momento— en el devenir histórico. El marxismo excluye el utopismo.

Marx no dijo nunca que el comunismo es el período final de la historia humana. Muy por el contrario. Sólo que nada exacto podemos decir acerca de lo que vendrá después. De lo que precede resulta evidentemente que hoy día (1983) no existe aún en el mundo ninguna sociedad comunista, de acuerdo con el sentido preciso dado por Marx a esta palabra.

Al abandonar el análisis de las formaciones económico-sociales del pasado para abordar las perspectivas (y por lo tanto los problemas) de la acción, el marxismo no abandona la razón, el conocimiento, el dominio científico. Estos dos puntos de vista —el del conocimiento y el de la acción— sólo son separados por una doctrina estática y no dialéctica.

El análisis de las formaciones económico-sociales del pasado es ya un análisis del devenir histórico. Y es también de este análisis que la dialéctica marxista obtiene previsiones, apreciaciones y consignas.

Para la dialéctica lo posible no se separa de lo realizado, ni los valores se separan de lo real, ni el derecho del hecho. Esos aspectos diferentes se hallan contenidos en el devenir; lo posible no es más que la tendencia profunda de lo real.

Así la política marxista se funda en el conocimiento. Las normas de acción se basan en el análisis de las situaciones. Si cambian es porque la situación, siempre cambiante, no es ya la misma.

Se trata, finalmente, de una ciencia política, la que la burguesía había anunciado y a veces presentido, pero que, aprisionada en sus justificaciones e ilusiones ideológicas, no pudo alcanzar.

Quien dice ciencia política dice también y recíprocamente «política científica», es decir, fundada en un método racional: el método dialéctico.

Al término de esta breve exposición, y desde un punto de vista nuevo —concreto, práctico— volvemos a encontrar el comienzo: el método.

CONCLUSIONES

Hace un siglo que Carlos Marx —poco antes de la revolución de 1848 y en estrecha relación con la fermentación revolucionaria de Europa— percibió las grandes líneas de este vasto sistema teórico que llevaría el nombre de marxismo.

La historia del marxismo, de su desarrollo, de su influencia, de las polémicas respecto de él, sería tema suficiente para una larga obra.

Primero Marx desarrolló y profundizó sus tesis fundamentales, en medio de una indiferencia casi general y en un aislamiento casi absoluto. Particularmente durante los trabajos preparatorios de *El Capital* y mientras realizaba el descubrimiento de la plusvalía (1852-1859), Engels fue casi el único en sostener a su amigo, material y espiritualmente.

Desde que la influencia y el reinado del marxismo comenzaron a imponerse, desde la época de la Primera Internacional, se multiplicaron las interpretaciones erróneas o tendenciosas.

He aquí, por ejemplo, un divertido fragmento del artículo dedicado a Marx en el *Larousse du XIX siécle,* aparecido alrededor de diez años antes de la muerte de Marx. Contiene una descripción animada y benévola de la persona del «Doctor Marx» y de su vida patriarcal en el seno de su familia:

> *«...desde esa época (1847) Marx, el verdadero padre de la doctrina comunista denominada lassallismo, tenía doctrinas muy definidas. Rechazando a la vez las teorías de Saint-Simon, de Fourier, de Cabet, de Proudhom, de Louis Blanc, etc., pretendía fundar una "escuela científica"; según él hay que considerar el pasado como si no hubiera existido, y de-*

jar libradas al experimentalismo las leyes de la sociedad del porvenir. El socialismo científico debe tomar como punto de partida los trabajos de los Bückner (sic), de los Darwin, los descubrimientos de la filosofía médica, y la edificación de la nueva sociedad debe basarse científicamente en el estudio de la constitución del ser humano, en la anatomía, la sociología y la antropología. En una palabra, según esta teoría el hombre no es un ser de facultades complejas, de necesidades contradictorias, sino una especie de máquina de movimientos determinados e invariables, de donde se sigue que la ley del individuo debe formularse según el examen de sus órganos, y el derecho público e internacional según los caracteres de las razas humanas.»

Esta primera edición del Larousse se hallaba impregnada de cierto espíritu liberal; es evidente que el autor del artículo realizó un cierto esfuerzo de comprensión. Estaba trabado, no por su mala voluntad o su interpretación tendenciosa, sino por los límites de su pensamiento.

Comprende que Marx fundó un «socialismo científico», pero para él el carácter de ciencia sólo corresponde a las ciencias de la Naturaleza. No llega a comprender, pues, que el «socialismo científico» —que él confunde con el lassallismo, doctrina de Ferdinand Lassalle, discípulo extravagante de Marx— se basa en una sociología científica, en una historia, en una teoría económica y política. ¡Reduce el materialismo histórico a un materialismo vulgar, biológico o fisiológico, y finalmente a una especie de racismo! Además, mientras el método dialéctico insiste precisamente sobre los múltiples aspectos contradictorios de la realidad humana, el autor de este artículo excluye toda complejidad y toda contradicción de la máquina humana, cuya descripción «científica» atribuye a Marx.

Si un comentarista relativamente sincero y objetivo llega a tales absurdos y les da el nombre de «marxismo», es fácil imaginar lo que pueden elaborar, para preparar así aplastantes refutaciones, los intérpretes tendenciosos y los adversarios del marxismo.

He aquí, a título documental (porque, repitámoslo, una exposición aun incompleta de esas polémicas ocuparía un largo volumen) algunos ejemplos de interpretaciones tendenciosas y de refutaciones demasiado fáciles del marxismo en diferentes dominios.

A) El dominio filosófico

El error más extendido (voluntariamente o no) consiste en la confusión entre el materialismo histórico (dialéctico) y el materialismo vulgar (mecanicismo). Este último reduce la naturaleza a la materia brutalmente definida por sus propiedades mecánicas (volumen, densidad, elasticidad, etc.); reduce los seres de la naturaleza a combinaciones mecánicas de esas propiedades elementales (combinaciones de partículas, de corpúsculos; atomismo). Reduce el pensamiento a una secreción, y la conciencia a un epifenómeno de los procesos fisiológicos o fisicoquímicos. Reduce lo humano a necesidades elementales (comer, beber, etc.). Esta reducción de lo complejo a lo simple, de lo superior a lo inferior, termina en una concepción extremadamente pobre del mundo y del hombre.

Es necesario observar que esta teoría, superada hace mucho por la física, por la ciencia de la naturaleza, es aún sostenida en ciertas ciencias humanas (el conductismo de Watson, el organicismo sociológico de Spencer, Schaefflé y sobre todo René Worms).

Históricamente el materialismo vulgar fue el del siglo XVIII. Pero desde esa época los grandes materialistas como Diderot, d'Holbach, Helvétius, trataron oscuramente de superar el mecanismo elemental, aunque hayan vuelto a caer en él casi siempre; a veces concebían la naturaleza como un todo infinitamente complejo, más bien que como una suma o un conglomerado de partículas aisladas y definidas mecánicamente. Aunque esto no era todavía claro para él, y (aunque la influencia de Lucrecio se encuentra en su obra tanto como la de Spinoza) d'Holbach vio ya en la naturaleza un «gran todo»; según él el hombre es también un todo, caracterizado por una esencia, una organización, lo que lo sitúa «en un orden, en una clase aparte, distinta de la que corresponde a los

animales» por las propiedades que se descubren en él; porque «las naturalezas particulares» tienen su organización propia, aunque dependan «del sistema general, de la naturaleza universal» de la que forman parte y «con la cual todo lo existente se halla necesariamente ligado».[17]

Más claramente todavía, Diderot ha escrito:

> *«Todo cambia, todo pasa, sólo el todo permanece. El mundo comienza y termina sin cesar; a cada instante se halla en su comienzo y en su fin. Nunca fue el mismo ni volverá a serlo. En este inmenso océano de materia no existe una molécula que se parezca a otra molécula, ni una molécula que se parezca a sí misma un instante. Rerum novus nascitur ordo, he aquí su inscripción eterna».*[18]

De su materialismo, que ya presentaba por momentos y por partes elementos de dialéctica, Diderot extrae una doctrina de la sociabilidad, de la felicidad general, y no una apología del egoísmo. «Recordaremos sin cesar a nuestros niños que las leyes de la naturaleza son inmutables y que nada puede escapar a ellas; y veremos germinar en sus almas el sentimiento de bienestar universal que abraza a toda la naturaleza... Dorval, me habéis dicho cien veces que un alma tierna no podría considerar el sistema general de los seres sensibles sin desear intensamente su felicidad y sin participar en él», dice Constance a Dorval en *Le Fils Naturel* (acto IV, 3). Un estudio sobre el materialismo de Diderot multiplicaría las citas igualmente características.

Si el materialismo de los grandes pensadores del siglo XVIII superaba a veces el materialismo vulgar al considerar la inmensa naturaleza como un todo orgánico y viviente, y lo humano como una esencia, un orden, una totalidad distinta, con sus leyes, pero inseparable del todo, con mucha más razón el materialismo dialéctico...

---

17 D'Holbach, *Systéme de la Nature*, I, pág. 11, ed. de Londres, 1780.
18 Réve de d'Alambert, ed. de la Pléiade, pág. 924.

Mucho antes que Nietzche, y más concretamente que él, por poseerlo de un modo más social, Marx tuvo el «sentido de la Tierra». Su materialismo toma al hombre terrestre y carnal, y lo acepta tal como es, en la multiplicidad de sus aspectos. Toma en cuenta los datos de la biología, de la antropología, de la fisiología. Para él el hombre es un ser natural, dado como tal.

¿Significa ello que para el materialismo dialéctico el pensamiento y la conciencia, el espíritu humano, no existen o no son más que «epifenómenos»? ¡De ningún modo! El pensamiento es una realidad; y precisamente porque es una realidad es que nace, crece, se desarrolla, y quizá languidecerá y morirá, como la especie humana y con ella... En el individuo y en la especie, en el hombre, el pensamiento aparece como una propiedad natural y específica; no puede separarse de los otros caracteres y particularidades de la especie humana (cerebro, mano, posición vertical, etcétera).

El hecho de que el pensamiento se afirme, se consolide y se confirme en la lucha contra la naturaleza, de la cual emerge, no autoriza a afirmar que puede separarse de ella. Corresponde a la antropología general estudiar en los hechos las condiciones en que surge el pensamiento en la especie humana; e incumbe a la psicología y a la pedagogía estudiar este proceso en el individuo. ¿Por qué el hombre prolonga el desarrollo orgánico en un desarrollo social, de modo tal que la evolución propiamente orgánica parece detenida con él y por él? ¿Por qué prolonga su cuerpo mediante instrumentos (mientras las herramientas del animal forman parte integrante de su cuerpo)? ¿De qué modo la conciencia humana se convierte en posibilidad de acción, dominio sobre la naturaleza, actividad creciente, alejándose así cada vez más de la pasividad ante la naturaleza? He aquí nuevamente el problema general de la antropología. La metafísica pretende resolverlo mediante un decreto absoluto y postula una sustancia espiritual; el materialismo se contenta con el estudio de los hechos, y, aquí como en otros dominios, toma los hechos en sus relaciones, en su mutua conexión y en su devenir.

Sin embargo el pensamiento es real, real hasta el punto que aparece desde el principio como función de ilusión al mismo tiempo que como función de verdad. El número y la variedad de las metafísicas, de las religiones, de los sistemas morales, de las doctrinas políticas, muestran con suficiente claridad que existió en el hombre una verdadera función ideológica, una función social cuyo nacimiento, desarrollo y desaparición también conviene estudiar.

¿Cómo se forma la razón? En una doble lucha: por una parte contra la naturaleza exterior y la existente en el hombre mismo, contra el instinto primario, contra la espontaneidad; y por otro contra la ilusión, contra la ideología, desde la magia hasta la imaginación metafísica. Este conflicto no es, sin embargo, eterno: se resuelve por una parte mediante la victoria de la razón sobre la ilusión ideológica, y por otra mediante su victoria sobre la reconciliación con ella. La razón no domina la naturaleza existente en el hombre y fuera de él más que conociéndola y reconociendo su propia ligazón con ella, de la cual surgió en el curso de un desarrollo natural.

El materialismo dialéctico muestra así de qué modo une la dialéctica (estudio de los conflictos y de las contradicciones en la relación interna de los términos considerados) y el materialismo. Los une indisolublemente, y los vuelve a hallar en los hechos, en el desarrollo del hombre, desarrollo cuyo carácter a la vez material (condiciones orgánicas, técnicas, económicas) y dialéctico (conflictos múltiples) se revela a toda investigación que evite metódicamente aislar los hechos entre sí o separarlos de la totalidad del proceso.

El materialismo dialéctico continúa el antiguo racionalismo, pero superándolo, eliminando sus aspectos limitativos y negativos. Abandona la concepción estrecha de la razón universal como interior al individuo, y la presenta en su universalidad concreta, como razón humana, conquista histórica y social del hombre. Deja de separar la razón de la naturaleza, de la práctica, de la vida. Se niega a conferir preeminencia a tal o cual aspecto del hombre total

y a definir lo humano por uno solo de sus aspectos. ¿Qué es una ciencia? Es el hombre tomando conciencia de la naturaleza exterior y de su propia naturaleza, y descubriendo un aspecto, un elemento, un grado de realidad. ¿Qué es por lo tanto el hombre total? No es de naturaleza física, ni fisiológica, ni psicológica, ni histórica, económica o social exclusiva y unilateralmente; es todo eso, y más todavía que la suma de esos elementos o aspectos: es su unidad, su totalidad, su devenir. El hombre se define por el conocimiento, por las ciencias, por lo que las ciencias descubren; pero las ciencias sólo se determinan a través del hombre actuante y pensante. Mientras el viejo cientificismo se limitaba, o bien a dar a tal o cual ciencia una importancia abusiva concibiendo todo físicamente, por ejemplo, o matemáticamente, o biológicamente, o bien a considerar una suma de los resultados adquiridos por las diferentes ciencias, el materialismo dialéctico sitúa al hombre en el centro de sus preocupaciones; pero se trata del hombre en devenir, formándose a través del conocimiento y conociéndose en su formación.

B) El dominio económico

He aquí un ejemplo de refutación del marxismo, tomado de un curso que se dictó en 1947 en una gran ciudad del Sud-Oeste:

«Supongamos una copa de oro cincelado y una copa de hierro que hayan exigido el mismo trabajo. Si Marx tuviera razón, ambas copas tendrían el mismo valor, lo que es absurdo; por lo tanto la teoría marxista del valor es absurda...»

Como esta argumentación se halla muy difundida, merece una breve respuesta. Descuida algunos puntos esenciales:

1º) Marx eliminó expresamente de su teoría del valor los productos del trabajo artístico, los productos de la actividad individual y cualitativa. En lo que se refiere a estos productos, su «valor» se halla determinado por su rareza, su carácter excepcional, su cualidad estética, la estimación subjetiva que hace de ellos el comprador eventual; se halla determinado, pues, por los motivos psicoló-

gicos del comprador (el margen de sacrificios que se impondrá para la compra del objeto, etc.). Respecto de estos objetos, y solo en lo que a ellos se refiere, tiene fundamento la teoría psicológica del valor. Los adversarios del marxismo extienden abusivamente la zona restringida de producción cualitativa, para la cual tiene sentido esta teoría psicológica. (¡Resulta bastante ridículo, para la economía política oficial, que esta teoría puramente psicológica se aplique tan bien al mercado negro!). La teoría marxista según la cual el valor está determinado por el tiempo de trabajo social medio necesario solo se aplica —Marx lo ha dicho y repetido— a los objetos que resultan de un trabajo social, y por lo tanto a la producción para el mercado, a la producción de objetos reproducibles en serie.

2.°) Marx insistió mucho, tanto en la *Critique de l'economie politique* como en el primer tomo de *El Capital*, sobre el hecho de que el valor mercantil del objeto no se determina por el tiempo de trabajo individual (el tiempo cualitativo, o sea el del obrero individual más o menos hábil, más o menos bien equipado), sino por el tiempo de trabajo social medio necesario para producir el objeto. Dados el equipo y la organización de un grupo social, y la habilidad media de los individuos que lo constituyen, este grupo considerado en su conjunto dispone de una cierta productividad. Los recursos naturales (riqueza o pobreza del suelo, del subsuelo, fuentes naturales de energía) entran igualmente en esta noción de productividad. Hemos analizado ya estos tres aspectos (el natural, el técnico, el social). Cada objeto representa un fragmento del tiempo de trabajo social, un resultado de la productividad del grupo considerado en su conjunto.

La teoría marxista del valor sólo se aplica, pues, cuando el carácter social del trabajo se une con su aspecto individual y cualitativo. No es una teoría mecánica, aplicable según sus promotores a no importa qué objeto, producido en no importa qué condiciones. Es una teoría histórica, que se aplica particularmente a la producción industrial, al mostrar cómo nace y se desarrolla, a partir de la producción familiar, artesanal, etcétera. He aquí por qué los ad-

versarios del marxismo extraen sus argumentos de la producción artística o de la pequeña producción familiar y artesanal, en las cuales el carácter individual y cualitativo del trabajo se destaca o es más perceptible que su carácter social, cuantitativo y general.

Pero mientras los teóricos puros se obstinan en oponer al marxismo concepciones psicológicas del valor, en los países de gran producción industrial los hombres prácticos y los técnicos no se engañan. Aplicando, probablemente sin saberlo, los resultados del análisis marxista, hallan en el tiempo de trabajo medio (tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de tal o cual objeto) la medida común aplicable a los diferentes trabajos y productos. De este modo comparan y calculan las relaciones entre los productos. He aquí lo que puede leerse en un libro reciente sobre la economía americana: «Tengo ante mis ojos un estudio sobre la industria del automóvil en EE.UU... En cuadros muy completos, el autor compara el precio por kilo de las principales materias en los dos países (América y Francia), del mismo modo que nosotros lo hacemos continuamente para los gastos de la vida diaria, en minutos-trabajo...» Este procedimiento permite calcular la diferencia entre la productividad del trabajo en EE.UU. y en Francia. La relación es a veces de 5 a 1 (en lo que se refiere a las materias primas, en cuya extracción juegan un gran papel la riqueza natural y el perfeccionamiento de la maquinaria). «Si dirigimos nuestra atención a los productos manufacturados, vemos que las diferencias se atenúan... El kilo de automóvil necesitaba en 1939, 2 h. 25 de trabajo en Francia contra 0 h. 68 en EE.UU., o sea una relación de 3,3, que en 1946 pasó a ser de 6,15.» En este último dominio, indica el autor, la diferencia de productividad del trabajo entre EE.UU. y Francia no se debe a la riqueza natural, ni inclusive, sólo a una diferencia en los procedimientos técnicos; se debe también a una diferencia en la organización del trabajo (y aquí vemos aparecer el papel de los fenómenos ideológicos, que explican el

hecho de que en Francia haya cierta resistencia a la organización científica del trabajo...).[19]

Sea como fuere, los autores de estos estudios se asombrarían quizá mucho si supieran que piensan como marxistas. No son, por otra parte, marxistas, porque no deducen las consecuencias de la teoría del valor: la teoría de la plusvalía (del sobretrabajo), es decir, de la venta, por la clase de los asalariados, de su fuerza de trabajo a la clase de los que poseen los medios de producción en propiedad privada. Sería interesante calcular en «minutos-trabajo» los medios de subsistencia consumidos por el obrero en las condiciones mencionadas más arriba; determinar el «valor-trabajo» de su propio salario; descubrir de este modo qué promedio de tiempo trabajan esos obreros para sí mismos y cuánto tiempo para la clase de los capitalistas; comparar así el valor de la fuerza de trabajo [20] con el valor creado por el trabajo; determinar de igual modo lo que Marx llama la tasa de explotación. Pero los autores de estos estudios no piensan en eso. Cuando calculan en minuto-trabajo el objeto producido, dividen una suma de horas de trabajo medio por un peso, el peso total de los objetos producidos. Cuando estudian el costo de la vida dividen el salario global, calculado en dinero, por el precio de tal o cual objeto, y dicen: «Un vestido que vale tal suma equivale a la enésima parte del salario mensual, y por lo tanto vale tantas horas de trabajo.» Estos economistas no advierten que han escamoteado un problema fundamental, que el «minuto-trabajo» o la «hora-trabajo» no tiene el mismo sentido en el primer cálculo que en el segundo; porque en el segundo no toman en cuenta la productividad del trabajo del obrero, mientras que en el primero sólo se ocupan de esa productividad. No saben que Marx mostró que la forma-dinero del salario «oculta la relación real» implicada en el sistema de salarios «disimula» el sobre-

---

19 Cf. P. B. WOLFF, Usines U.S.A., París, 1947.

20 Los marxistas sólo emplean esta expresión. La expresión «valor-trabajo» o «valor del trabajo» no es marxista precisamente porque no muestra la venta de la fuerza de trabajo como una mercancía con su valor en el mercado, en el curso del proceso de producción capitalista.

trabajo del asalariado,[21] y que sólo «en la superficie de la sociedad burguesa», en su ideología, en sus fenómenos superficiales y en su apariencia psicológica «el salario del obrero aparece como el precio del trabajo», de modo tal que todo su trabajo «aparece como trabajo pagado» y la división de la jornada de trabajo en sobretrabajo y trabajo necesario (para la subsistencia del obrero) desaparece completamente.

3.°) Volvamos a la objeción extraída del valor de la copa de oro cincelada. Marx mostró cómo los metales preciosos representan precisamente el valor en general, se convierten en el equivalente general de todos los valores mercantiles. ¿Por qué? Porque ellos mismos tienen un valor. Y no lo tienen por ser bellos o raros, sino porque son el resultado de un trabajo social. La extracción de un gramo de oro, su transporte, etcétera, representan más trabajo social medio que la extracción y el transporte de un gramo de hierro. (La contraprueba de este análisis puede hallarse en el estudio de la variación de los valores mercantiles expresados en oro, como consecuencia de las variaciones en la productividad del trabajo en las minas de oro.)

Señalemos al pasar una confusión muy frecuente entre el dirigismo y la planificación en el sentido marxista de la palabra. El dirigismo económico es atribuido con frecuencia al marxismo, lo que constituye un error. La planificación se aplica a la producción; implica la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, su integración en el Estado, y, sobre todo, la gestión del Estado en el sentido de los intereses de la clase trabajadora. Tal es, según Marx, la noción marxista de planificación en una economía socialista que desarrolla racionalmente las fuerzas productivas y la productividad del trabajo, al mismo tiempo que el poder de compra de las masas. Se sabe, por el contrario, merced a una costosa experiencia, que el dirigismo se limita a organizar burocráticamente la distribución; que integra en un Estado administrado y controlado de manera no democrática un aparato de con-

---

21 Cf. El Capital, III, pág. 240.

trol de la distribución; que ter-mina sometiendo la distribución a los intereses privados, y por lo tanto organizando la escasez y la carestía de los productos en detrimento de los que trabajan y producen.

C) El dominio sociológico

Los adversarios del marxismo oscilan entre dos posiciones contradictorias que no llegan a formular claramente, y aún menos a probar.

Unos reducen la realidad social a las relaciones subjetivas entre las conciencias individuales; es la interpsicología (representada particularmente por Tarde); otros se representan la realidad social como una realidad objetiva, y por lo tanto independiente, o inclusive independiente respecto de las conciencias individuales, es decir, como una sustancia, un ser metafísico; es la concepción de Durkheim. Ahora bien: el marxismo plantea correctamente y resuelve racionalmente el problema de la realidad sociológica. Analiza las relaciones prácticas de los hombres con la naturaleza y de los hombres entre sí. Como son de carácter práctico, tales relaciones no dependen de la conciencia de los individuos; no son subjetivas; pero no poseen, por otra parte, la objetividad elemental y completamente exterior de una cosa, de una sustancia. No son extrañas a los individuos actuantes y vivientes (en la medida en que llegan a serlo, la teoría de la alienación explica esta exterioridad relativa). Esas relaciones resultan de la interacción real entre los individuos, en las condiciones de su actividad. Por lo tanto pueden ser científicamente estudiadas y no escapan a la razón ni como estados transitorios y subjetivos ni como realidades trascendentes o sustancias. En lo que se refiere a la historia, muchos historiadores la conciben como un conglomerado de hechos individuales, como un caos de anécdotas sin unidad y sin ley. Otros se esfuerzan por introducir en el caos una unidad, de acuerdo con esquemas o axiomas preestablecidos que imponen desde afuera a los hechos. El marxismo, por el contrario, muestra cómo nace, de

la interacción entre individuos actuantes en cierto momento, un efecto global, o sea social e histórico; y de qué modo este proceso social se desarrolla según las leyes universales del devenir, como un proceso natural. El marxismo escapa, pues, a las dificultades con que tropiezan las dos concepciones unilaterales de la sociedad y de la historia. El método dialéctico permite estudiar los hechos históricos y sociales tal cual son; sin deformarlos, los concibe como «inteligibles», accesibles a la investigación metódica y racional. No establece otro axioma que el de la conexión de los hechos en sus contradicciones, en sus interacciones y en su devenir. ¿No es esta la evidente condición de inteligibilidad de los hechos sociales e históricos, condición que el marxismo no les impone desde afuera o a priori, sino que la descubre y reconoce en ellos mismos?

En este dominio la polémica, extremadamente compleja, utiliza contra los marxistas dos series de argumentos contradictorios. Se afirma, por una parte, que la realidad histórica y social —la realidad humana en general— es demasiado compleja, demasiado cambiante, demasiado individual para ser aprehendida por una ciencia, y por lo tanto el marxismo, al pretenderse científico, la dejaría escapar. Se afirma también, por otra parte, que la realidad humana puede o podría ser comprendida racionalmente (científicamente), pero que el marxismo fracasa en esta empresa porque no es una ciencia, sino una posición política, una toma de posición activa, según algunos un «mito» político. Quizás el estudio que antecede muestre suficientemente, a pesar de su brevedad, cómo pasa el marxismo entre estos dos sistemas contradictorios de objeciones. Escapa a ellas precisamente porque resuelve esta contradicción. A quienes no son materialistas o dialécticos la realidad histórica y social aparece, o bien como reduciéndose a hechos individuales, anecdóticos, cambiantes, demasiado complejos para ser aprehendidos racionalmente, o bien como una realidad sustancial, exterior, brutalmente objetiva, que escapa a la acción, si no a la razón.

El marxismo escapa a este dilema y resuelve la contradicción. Aporta una noción más elevada y más profunda de la objetividad.

La objetividad del conocimiento no implica la eliminación del hombre actuante y pensante; al contrario. Es en y por su relación activa con las realidades que el hombre las penetra, las capta en su devenir integrándose en él y comprende las cosas transformándolas. De hecho, la noción primaria de objetividad corresponde a un mecanicismo, a un determinismo simplista; da lugar, en la búsqueda del hombre viviente, a todas las fantasías especulativas, por el solo hecho de excluir la conciencia del hombre de un mundo científico reducido a un mecanismo muerto. Esta concepción fue ya superada por las ciencias de la naturaleza. El materialismo dialéctico lo comprueba, y extiende a la historia y a la sociología esta conquista del pensamiento moderno.

D) EL DOMINIO POLÍTICO

En el plano político las polémicas son demasiado apasionadas, demasiado actuales, demasiado importantes para que resulte útil considerarlas aquí. Es en verdad toda la historia política de los últimos setenta y cinco años lo que debería estudiar el lector que quisiera ponerse al tanto de las discusiones acerca del marxismo.

Una sola observación: en general los adversarios de la acción política inspirada en el marxismo consideran esta acción aisladamente y solo rara vez intentan comprenderla en función de sus argumentos doctrinarios. Este error de métodos vicia casi todas las discusiones.

Por ejemplo: la dialéctica (teoría del devenir) dice que las realidades cambian, y por lo tanto las situaciones históricas; muestra que la acción que no se inserta en el devenir, en un momento dado, tomando en cuenta la situación, es una acción destinada al fracaso. Por consiguiente la acción política inspirada en el marxismo presenta por una parte una profunda continuidad en el método de análisis y en los fines (se trata siempre de actuar sobre las relaciones humanas, en el sentido de su devenir y de sus posibilidades, para transformarlas y organizarlas racionalmente); pero muestra, por otra parte, una variación permanente en los medios,

en las consignas momentáneas... El historiador sabe que todo hombre de acción procedió siempre de este modo, con más o menos sutileza en la comprensión del devenir y de las situaciones cambiantes; sabe también que muchos fracasos se explican por la incomprensión, por la rigidez ante el devenir, por el mantenimiento de directivas superadas por los acontecimientos: Continuamos admirando en Napoleón o en Richelieu su comprensión, su flexibilidad; y censuramos —demasiado tarde— sus errores, su rigidez, sus inadaptaciones. Pero estos hombres de Estado sólo conocían empírica y confusamente la dialéctica de la acción del devenir. En el marxismo este conocimiento se hace racional; el dialéctico marxista dice abiertamente: «Actúo para obtener los mismos fines, pero cambio los medios. ¡Yo no me comporto a las seis de la tarde en invierno como a las seis de la tarde en verano!». Ocurre que se reprocha a los marxistas por hacer abiertamente, de manera consciente y racional, lo que todo el mundo ha hecho y hace todavía de manera confusa y empírica. Como no captan el vínculo —que según el marxismo es racional— entre la doctrina y la acción, se sienten lastimados en su conciencia de la movilidad de las cosas.

Se los acusa fácilmente de «maquiavelismo»; se sospecha que disimulan los peores designios (¡como si los fines, los objetivos de la acción, no estuvieran aclarados y bien definidos desde Marx!); finalmente, se plantean oscuros e insolubles problemas sobre la relación, sin embargo racional, entre los «medios» y los «fines», sin querer comprender que para un marxista el fin juzga los medios.

¿Es necesario repetir que estas cuestiones exigen un examen especial y detallado y que el lector no halla aquí más que un esquema general que le permitirá examinarlos imparcialmente y quizá resolverlos?

¿Es necesario decir que el método marxista pretende ser racional, lo que no significa que sea infalible; que los errores y los fracasos son posibles para la razón humana tanto en el dominio del hom-

bre como en el de la naturaleza, y que también en este dominio se requiere que la experiencia forme la razón, que los hechos y el pensamiento cooperen y se unan en un mismo movimiento? ¿Hay que repetir que el conocimiento de las relaciones humanas contradictorias y la acción sobre ellas —las soluciones a los problemas que plantean—progresan a través de ensayos; que si el hombre de acción marxista quiere ser un ingeniero de las fuerzas sociales, su esfuerzo por adquirir mayor conciencia y eficacia no le confiere ningún poder milagroso, y que finalmente, ni sus éxitos y fracasos deben interpretarse en función de no se sabe qué poderes ocultos?... Los adversarios del marxismo han tratado a veces de refutar tal o cual punto (por ejemplo, la teoría del valor, o la del Estado). Raramente atacan el conjunto, es decir, el marxismo como concepción del mundo. ¿Por qué? Sin duda porque lo ignoran. No se les puede reprochar esta ignorancia. Para los marxistas mismos, solo lentamente ha revelado el marxismo toda su amplitud. Marx nunca expuso en forma doctrinaria la nueva concepción del mundo. Con frecuencia no ha dado más que indicaciones acerca de problemas esenciales. Desarrolló puntos importantes (como la teoría del capital), pero que ni de hecho ni racionalmente pueden separarse de cuestiones más generales de lógica y metodología. Como es obvio, hay que buscar el marxismo primero en Marx; pero no se deben tomar los textos de Marx literalmente, como textos muertos; no se debe buscar en Marx un sistema cerrado y acabado. La concepción del mundo a la cual Marx dio su nombre está ella misma en desarrollo, en un proceso de enriquecimiento permanente y de profundización. Y es precisamente así que no aparece como una corriente aparte de la cultura en general y de las diversas culturas del mundo actual.

Además, los adversarios del marxismo han abandonado actualmente la idea de refutarlo parte por parte, fragmento por fragmento. El proyecto actualmente de moda es superar el marxismo.

Este proyecto significa ante todo que la época misma de las polémicas fragmentarias está superada. Lo que ahora debe ser examinado es el marxismo como conjunto, como concepción del mundo.

— ¿Qué se quiere decir con la fórmula: superar el marxismo? No basta con lanzarla. Sería también necesario realizar el proyecto. ¿Dónde se encuentra la concepción del mundo que superaría el marxismo? No se la ve por ninguna parte. Sólo la concepción cristiana del universo tiene una amplitud que le permite oponerse doctrinalmente al marxismo. ¡Pero no se ve bien en qué y cómo el tomismo supera el marxismo! De hecho, los que prometieron superar el marxismo han comprendido una necesidad ideológica: la de terminar con las chicanerías respecto de los detalles; pero no han podido realizar su programa y en los hechos han vuelto a las polémicas fragmentarias...

¿Pero acaso quiere decirse con ello que no todo ha sido dicho por Marx? Sólo se puede estar por completo de acuerdo con esta afirmación. Por ejemplo, Marx analizó el capital; pero quedaron y quedan todavía por analizar los capitalismos en los diferentes países del mundo, con sus estructuras particulares, sus caracteres concretos, su grado de desarrollo, sus diferentes sectores, las formas de Estado con que van unidos, etc. Queda todavía por analizar, en la situación presente, la crisis del capitalismo, esta crisis que Marx anunció pero cuyas modalidades concretas no pudo describir y comprender, porque la previsión científica no se confunde con no se sabe qué don de profecía.

Por lo tanto, si es en este sentido que se quiere «superar» el marxismo —mediante el análisis de los fenómenos y acontecimientos nuevos— no puede hacerse objeción alguna. ¿Pero cómo analizar el devenir del mundo moderno, en lo que tiene de original, sin partir de Marx, sin emplear su método, mientras no se descubra un método nuevo, lo que no parece haberse hecho, ni en vías de realizarse?

El proyecto de superar el marxismo no tiene quizá ni mucho sentido ni mucho porvenir, porque el marxismo es la concepción del mundo que se supera a sí misma. Se supera, no en lo superficial de este término —con una revisión incesante y apresurada de los principios y el método—, sino en el sentido válido, profundizán-

dose y enriqueciéndose. Así, superándose a sí misma, se desarrolla toda ciencia; lo cual significa trastrocamiento y caos solo para los enemigos superficiales de la ciencia. Superación significa, por el contrario, integración perpetua en la obtención de adquisiciones nuevas, comprensión de los hechos nuevos en función del saber adquirido y del método elaborado, continuación más o menos rápida según los momentos de esta elaboración. En este sentido, y para terminar con una paradoja aparente, se pueden plantear el siguiente problema: «¿Cómo superar una concepción del mundo que incluye en sí misma una teoría de la superación, que adrede se pretende cambiante por ser una teoría del cambio y que, si se transforma, girará según la ley interna de su devenir?».



BIBLIOGRAFÍA SUMARIA

A) PRINCIPALES OBRAS DE CARLOS MARX

1. *Différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Epicure*, tesis de doctorado, 1841, publicada por Franz Mehring en «Litterarische Nachlass», trad. franc. Molitor, ed. Costes Oeuvres phil. de Marx, t. I.

2*. La question juive* (1843), 1d., ibíd.

3. *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), íd.; cf. trad. Molitor, ed. Costes, t. I y t. V).

4. Manuscrit *économique-politique de 1844*, hallado y publicado por Riazanov en los «Marx-Engels Archiv», Francfort, 1928-32, trad. Molitor, íd., t. V.

5*. La Sainte Famille*, critique de la critique critique (1845), publicado en el «Lit. Nachlass»; trad. Molitor, íd., t. II y III.

6. *L'idéologie allemande* (1845-46), publicado por Riazanov, trad.Molitor, íd., t. VI a IX.

7. *Misére de la philosophie*. Réponse á la philosophie de la Misére de Proudhom, trad. franc., Ediciones Sociales, nueva ed., 1945.

8. *Manifieste du Parti Comuniste* (1848) (numerosas ediciones y traducciones).

9. *Le Dix-buit brumaire de Louis Bonaparte* (1852), trad. Ediciones Sociales, nueva edic., 1945.

10*. Introduc. á la Critique de l'Economie politique* (1857), publicado por Kautski, trad. franc. Giard., edit.

11. *Salaires, prix et profit* (1865), trad. franc. Ediciones Sociales, nueva edición, 1945.

12. *Le Capital, t. I* (1867), t. II (1893), t. III (1894). Los dos últimos tomos editados por Engels después de la muerte de Marx. Trad. franc. Molitor, ed. Costes, 14 vols. (trad. Roy, 1872-75, de próxima reedición)

13. *La guerre civile en France* (1871), trad. Ed. Soc., nueva edic., 1945.

14. *Les luttes de clase en France* (1848-1850).

15. *Théories sur la plus-value* (última parte de El Capital, publicada por Kautski, 1910, Stuttgart; trad. Molitor con el título de Histoire des doctrines économiques, 8 vols. (ed. Coste).

B) ESTUDIOS SOBRE CARLOS MARX

El mejor instrumento de trabajo sobre el marxismo sigue siendo *Morceaux choisis,* Gallimard, 1934, introd. por N. GUTERMAN y H. LEFEBVRE, desgraciadamente agotado.

El mejor estudio de conjunto sobre el marxismo es hasta ahora el *Anti-Dühring* de ENGELS (trad. Molitor, Costes).

Será útil consultar el estudio de A. CORNU sobre las *OEuvres de jeunesse de Marx* (Presses Universitaires de France).

Para proseguir la iniciación en el marxismo, leer:

LENIN, K. Marx et sa doctrine.

ENGELS, Socialisme scientifique et socialisme utopique.

STALIN, Mat. dial. et mat. hist.

Etc., etc.

La mayor parte de las obras sobre marxismo publicadas en Francia o traducidas son interpretaciones limitadas o unilaterales si no malintencionadas.

Entre las buenas obras francesas recientes, mencionamos:

V. LEDUC, *Le marxisme est-il dépassé* (Ed. «Raison d'étre»).

G. FRÉVILE, *Les briseures de chaines* (Ed. Sociales).

G. CASANOVA, *Matérialisme dialectique et mathématiques* (Ed.Sociales).



